Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1838.
Eilfter Jahrgang.
Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1838.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1838 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1838.

Abhandlungen.

1.

Ueber die typische Auslegung des achten Psalms, mit besonderer Beziehung auf Herrn Rudolf Stier.

Von

F. W. C. Umbreit.

Da ich jüngst in unserer Zeitschrift das Urtheil ausgesprochen habe, daß derjenige Ausleger, welcher in unseren Tagen die typische Interpretation des alten Testaments am weitesten treibe, bis jetzt mehr ignorirt als bestritten zu werden das Schicksal gehabt, so halte ich es nachträglich für meine exegetische Pflicht, eine kritische Probe meiner genaueren Bekanntschaft mit den merkwürdigen Schriften des Herrn R. Stier an demselben Orte niederzulegen. Wir haben dazu aus seinem reichen und gelehrten Commentar über siebzig Psalmen die Erklärung des achten ausgewählt, weil ihr der Verfasser selbst eine ganz besondere Bedeutung beigelegt hat.

Unser Ausleger stellt die Behauptung voran, daß man, um zu einem gründlichen Verständnisse des ganzen Psalms zu gelangen, von der Grundanschauung ausgehen müsse, welche schon Clauß sehr richtig und deutlich so bezeichnet habe: „daß in diesem Psalm nicht hauptsächlich von einer jetzigen, wirklichen Herrlichkeit des Menschen gehan-

delt werde, sondern von der ihm von Gott bestimmten, zu welcher er ursprünglich erschaffen war und auch wieder hergestellt werden soll." Obgleich mich nun Herr Stier nach der in der „christlichen Erbauung aus dem Psalter" bereits gegebenen Auslegung unseres Psalms zu denjenigen rechnen muß, welche sich „auf der exegetischen Heerstraße" befinden, so wird er mir doch den guten Willen und das Vermögen nicht absprechen, mich zu seiner Höhe emporzuschwingen und mit ihm und seinen Genossen in die tiefsten Tiefen des alttestamentlichen Sinnes hineinzuschauen. Es gibt tiefsinnige Worte hochbedeutender Geister — das räumen wir vor Allem unserem typologischen Ausleger ein — welche, indem sie die nächste Gegenwart berühren, eben sowohl rückwärts in die mit ihrer Grundwahrheit zusammenhängende Vergangenheit, als vorwärts in die ihr entsprechende Zukunft schauen. Das sind Aussprüche, die aus einem streng geschlossenen, systematischen, aber auf das Gegenwärtige energisch concentrirten Bewußtseyn hervorgehen und, der fruchtbarsten und reichsten Entwickelung fähig, nur mittelst einer vielseitigen Betrachtung und Ausdeutung erschöpft werden können. Ein solches Wort ist dem Munde Davids entflossen, als er, vom Glanze der Sternenhöhe begeistert, diesen Psalm dichtete. Der würde den demüthigsten Sänger des Alterthums allerdings falsch verstehen, welcher von einem pelagianischen Standpunkt aus seine erhebende Aussage von der Herrschaft des Menschen über die Erde auslegen wollte; „was ist der Mensch, daß seiner du gedenkst!" muß den Exegeten hier leiten und führen. Der Dichter ist sich ja seiner Unvergleichbarkeit mit Gott tief bewußt, und desto überraschender ist nun freilich der unmittelbare Uebergang der Rede zur Betrachtung des Menschen in seiner Königskrone, die der Herr der Schöpfung ihm aufs Haupt gesetzt. Aber gerade um dieses Ueberganges willen, in dem sich religiöse Demuth und sittliche Hoheit vermittelt, dürfen wir freilich

den von Gott hochgewürdigten König der Erde, dem Alles unter die Füße gelegt ist, nicht in seiner brutalen Erniedrigung auffassen, sondern können ihn allerdings nicht hoch genug nehmen, und thun wir dieses, so ist es der Mensch in der Ebenbildlichkeit des göttlichen Wesens, den David mit seiner Rede meint. Denn wir sind weit entfernt, die dem Sohne der Erde übertragene Vollmacht und Gewalt in einer gewissen poetischen Allgemeinheit in Bezug auf Schaf- und Rindvieh, Fisch- und Vogelfang zu nehmen, als ob sich etwa David nur in seiner früheren Lebensweise spiegele, sondern wir betrachten diesen als aus jenem Grundbewußtseyn seines Volkes redend, wie es sich auf den ersten Blättern des alten Bundes abgedrückt: daß Gott den Menschen in seinem Bilde geschaffen. Keiner aber wußte besser, als unser Dichter, Keiner hatte tiefere und herbere Erfahrungen von der dem Willen Gottes widerstrebenden Natur des Menschen gemacht, daß die Einigung mit dem Heiligen und also die Gottgleichheit ihm verloren gegangen. Darum ist es nun jener David nicht, der den Ehebruch mit Bathseba beging und den Uriasbrief schrieb, welcher sich hier mit Glanz und Hoheit verherrlicht sieht, wohl aber jener, der tief zu Gott aufseufzte: o Herr, schaff' mir ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist! Aber ist nicht gerade dieses Gefühl der Erniedrigung eine Erhöhung? Liegt nicht in dieser demüthigenden Selbsterkenntniß sittlicher Mangelhaftigkeit zugleich das erhebende Bewußtseyn des theuersten Besitzes und der wesentlichen Bevorzugung des Menschen vor allen Geschöpfen? Indem daher David von dem Menschen sagt, „daß ihm nur wenig mangle, daß er Gott,“ hat er allerdings schon die jetzige, wirkliche Herrlichkeit des Menschen vor Augen und denkt nicht etwa bloß an den künftigen Wiederbringer des göttlichen Ebenbildes, den Messias. Sein Bild kehrt er wenigstens nicht bestimmt hervor, obschon wir keineswegs in Abrede stellen wollen,

daß es im fernen Hintergrunde als zukünftige höchste persönliche Entwickelung der Menschheit aus seinem bedeutsamen Worte hervorleuchte. Aber hier trennen sich gerade unsere Wege, und ich kann mit unserem typischen Ausleger nicht weiter gehen; denn ich halte mich nicht für hermenentisch verpflichtet, das, was nicht erweisbar im Worte als zum klaren, der äußeren Darstellung mit innerer Nothwendigkeit und unaufhaltbar sich aufdringenden Bewußtseyn mit Bestimmtheit gekommen ist, zum Geschäfte des Exegeten zu machen. Doch behauptet gerade Herr Stier eine solche Beschaffenheit der Texteswörte, daß wir durch sie genöthigt seyn sollten, eine vorherrschende Beziehung des Psalms auf „den Menschen als Christum oder Christum als den Menschen" exegetisch anzuerkennen. Er verwahrt sich ausdrücklich von seinem hermeneutischen Standpunkt aus gegen eine bloß neutestamentliche Vervollständigung des in dem alttestamentlichen Dichter nicht zur vollen Entwickelung ausgebildeten Grundgedankens. Es ist ihm nicht genug, dem Psalm eine messianische Beziehung beizulegen, sondern er bemerkt: „wir werden uns auch damit noch nicht begnügen, zu sagen, daß im N. T., was hier von dem Menschen überhaupt gesagt sey, durch erklärende Anwendung als in Christo wahr nachgewiesen werde, denn das A. T. weiß ja eben auch schon von Christo und sein überall auf ihn hinzielendes Geisteswort nimmt darum schon ausdrücklich Rücksicht auf seine Person und Geschichte, überläßt die vervollständigende Hineintragung derselben nicht etwa dem neuen." Daraus, daß das A. T. von Christo weiß, folgt nicht nothwendig, daß sein überall auf ihn hinzielendes Geisteswort zum Beispiel in unserem Psalm schon ausdrücklich Rücksicht auf seine Person und Geschichte nehme. Gerade solche Ausdrücke, wie „überall auf ihn hinzielendes Geisteswort" in ihrer schwebenden und schwankenden Natur, sind Männern von unseres Auslegers gläubiger und gründlicher

Sinnesweise höchst gefährlich; sie haben sich die darin gefundene Wahrheit nicht, wie sie meinen, auf dem Wege unbefangener alttestamentlicher Forschung angeeignet, sondern dieselbe ist ihnen von der Seite des neuen Testaments zugekommen, indem sie, durch die Autorität der Evangelisten und Apostel, insonderheit des Matthäus und des Verfassers des Briefs an die Hebräer, bestimmt, zu einer gleichen Ausübung der typischen Interpretation des A. T. sich verbunden erachten. Je größer die Schätze der Erudition, worüber der Exeget zu gebieten hat, desto bedenklicher wird immer die Selbsttäuschung, als sey durch selbstständige Erklärung der alttestamentlichen Schriften die Einsicht in die Geheimnisse der Typologie zu gewinnen, welche doch die Nachahmung, vielleicht gar Ueberbietung der Auslegungsweise des Briefes an die Hebräer im Voraus gewiesen hat. Damit nun aber der geschätzte Verfasser uns nicht eines absprechenden Urtheils zu zeihen habe, wollen wir Schritt vor Schritt seiner Auslegung unseres Psalms ohne alles Vorurtheil folgen; denn wir haben absichtlich zur Veranschaulichung der stier'schen Interpretationsweise gerade diesen Psalm ausgelesen, weil der Verfasser verkündet: „hier sey eine Fülle und Tiefe fast sonder Gleichen im ganzen Psalter, und an unserem Psalm lasse sich als an einem Hauptbeispiele nachweisen, daß die echte, ebenso gläubige, als vernünftige Exegese alles wahre Ergebniß der neueren Forschung nur der Rechtfertigung des alten Glaubens, dem aus der Enge jetzt erst vollends zur Klarheit herausgeholfen werde, dienstbar machen könne und so allein gründlich den sonst unauflöslichen Streit zu schlichten vermöge." Der viel verkannte und mißverstandene Verfasser ist also weit entfernt, „den ganzen Psalm in der beschränkten Weise der alten Orthodoxie nur auf Christi Person zu beziehen, seine Weißagung dadurch zu einer unverständlich abrupten Wahrsagung zu erniedrigen und das Richtige, was jene oberflächliche Auf-

fassung von der Menschheit in sich trägt, wider den klaren Buchstaben zu großem Aergerniß gewaltsam zu leugnen." Als Repräsentant solcher orthodoxen Erklärer des Psalms, von denen sich unser Verfasser mit Bestimmtheit geschieden weiß, erscheint der alte, ehrenwerthe Geier, wenn er den Inhalt des Liedes also bestimmt: intelligitur per hunc hominem non collectione totum genus humanum, sed individuus iste homo et filius hominis, in Deitatem filii dei assumtus, exinanitus et glorificatus."

Nachdem der Verf. im 2. Verse zuerst bei dem vielerklärten תְּנָה sich mit vollem Rechte für die einfachste Ableitung von נָתַן entschieden und es als infin. constr. genommen, mit geschickter polemischer Beseitigung anderer künstlicher Versuche, wendet er sich zur Betrachtung der weißagenden Tiefe in dem בְּכָל־הָאָרֶץ und עַל־הַשָּׁמָיִם, wovon das erstere auf die Zeit hinschaue, wo nicht bloß in Israel, sondern auf Erden überhaupt Gottes Ehre an dem erhöhten בֶּן־אָדָם erscheinen werde, das letztere aber den Sinn enthalte: der du deine Herrlichkeit an dem Menschen als eine überhimmlische offenbarest, insofern er der nach V. 6. mit כָּבוֹד וְהָדָר Gekrönte und höher als alle Engel ist, weil mit Christo zu Gott erhöhet. Hebr. 2, 5. Der Verf. gibt selbst zu, daß, wenn in dem Psalm bloß von der Verherrlichung Gottes an dem natürlichen Menschen, wie er ist, die Rede wäre, der Anfang dann in demselben Sinne wie Psalm 19. zu nehmen seyn würde; da aber der Psalm, „wie die Einleitung nachweise und die Auslegung vollends ergeben werde," die Wiederherstellung des Menschen in Christo besinge, so müßten jene Worte auf die besagte Weise erklärt werden. Wir begegnen aber hier gleich anfangs dem Verf. auf einer reinen Voraussetzung: denn wir haben weder in der Einleitung eine wirkliche Nachweisung des bezeichneten Themas gefunden, noch können wir uns mit einer Hinweisung auf die folgende Auslegung der anderen Verse abfinden lassen. Was dort der Verf. mehr

in der Form der Versicherung, als des wirklichen Beweises von der Unmöglichkeit, daß der Dichter den gegenwärtigen Menschen vor Augen gehabt, vorgebracht hat, findet seine Erledigung bereits in dem beim Beginn unseres Aufsatzes Bemerkten, und das nennen wir gerade einen Grundfehler der Auslegung, daß er sich auf das Nachfolgende erst beruft, um das Gegenwärtige zu begründen. Wir wollen hiermit keineswegs die Hauptregel der hermeneutischen Kunst, aus dem Mittelpunkte einer geschlossenen Einheit das Einzelne verstehen und den Sinn des Ganzen finden zu lernen, in Abrede stellen, aber es müssen sich in der That auch wirkliche Schwierigkeiten und Dunkelheiten, z. B. zu Anfang eines Stückes aufzeigen lassen, die dem Erklärer eine Erhellung derselben aus einem späteren Satze der Rede nothwendig machen, weil es sonst wohl vorkommen könnte, daß zu Gunsten einer vorgefaßten Idee ein an sich klarer und deutlicher Ausspruch aus einem späteren zweideutigen Worte des Schriftstellers verdunkelt und willkürlich verschoben werden könnte. In einem solchen Falle befinden wir uns offenbar bei der stier's schen Erklärung unseres Verses, dessen Sinn so hell dem Auge entgegenleuchtet, wie der Sternen- und Mondscheinglanz des nächtlichen Himmels, aus dessen stiller Bewunderung dem Dichter die poetische Entzündung seines mächtigen Gesanges geworden. Aber unserem Ausleger genügt nicht diese klare Schrift aus der Höhe; hinter den Sternen will er Geheimnisse lesen und die Feste des Himmels durchdringen. Wahr ist es, wenn wir uns in den religiösen Tiefsinn des Dichters versenken, dann bleibt unser Auge nicht an der äußeren Pracht in leerem Erstaunen nur haften, sondern in unserem eigenen Gemüthe erglänzt ein tiefblauer Himmel unzählbarer Sterne als Widerschein der irdischen Höhe. Es ist nicht die äußere Erscheinung als solche, welche zu Anfang unseres Liedes dem Dichter den Ausruf religiöser Bewunderung abnöthigt, sondern

die tiefsinnige, aber unmittelbare Deutung derselben, kraft deren er in dem Glanze der Höhe den Namen Gottes erblickt. Aber was das poetisch geschärfte Auge in dieser Sternenschrift schaut, tritt doch in Hülle und Abdruck demselben entgegen, und es heißt dem Dichter die ihm wesentlich zugehörigen Rechte der sinnlichen Gegenwart rauben, wenn man in dem bildlichen Abglanze derselben ihren unaufhaltbaren Eindruck hermeneutisch nicht anschlagen will. Etwas Gewaltsames und Unwahres liegt überhaupt in dem ganzen Verfahren, Bedeutung und Wesen von einander zu trennen; denn unser Verf. spricht hier nicht in sogenannten poetischen Redensarten, wenn er die Pracht des göttlichen Namens auf Erden rühmt, sondern er erkennt in dem Gebilde der Sterne wirklich den allmächtigen Bildner, der in ihrem Glanze dem religiösen Sinne sich nennt. Freilich stimmt unser typischer Ausleger mit denjenigen seiner exegetischen Weise gerade entgegengesetzten Interpreten hier überein, welche „Namen" durch „Ruhm" erklären und so das Lied von vorne herein dem lebendigen Ursprunge concreter Anschauung sicher entfremden. Er theilt dann mit ihnen auch die Schuld der Verkennung des schönen, inhaltsvollen Gegensatzes des בְּכָל־הָאָרֶץ zu עַל־הַשָּׁמָיִם und sucht recht eigentlich die Bedeutung des letzteren Ausdrucks „über dem Himmel," da doch der 4. Vers uns deutlich genug auf die „an den Himmel" gesetzte Pracht des göttlichen Namens hinweist. Wenn er nun aber den ersteren Ausdruck prophetisch nimmt, als habe der hohe Sänger schon jene ferne Zeiten im Auge, wo nicht bloß in Israel, sondern auf Erden überhaupt Gottes Ehre an dem erhöhten בֶּן־אָדָם werde gesehen werden, so trägt er offenbar einen Sinn in die Worte hinein, der nicht als gegenwärtiges Bewußtseyn des Schriftstellers in ihnen sich abspiegelt. Der Verf. wird zwar unserem Einwurfe mit der Bemerkung begegnen, daß der Mittelpunkt des ganzen Liedes der Menschensohn sey und auf ihn daher der Ausdruck

schon hier bedeutsam hinzielte, aber gesetzt, es wäre dieß in der That so anzuerkennen, so wäre doch darüber erst noch die Frage, ob unter dem Menschensohne Jesus Christus auch wirklich verborgen sey, und das soll uns im Folgenden der Verf. zeigen. Jetzt verweilen wir noch bei des Verf. Auslegungsweise von עַל־הַשָּׁמָיִם. Es soll auch hier die tiefere Auffassung des עַל seine Begründung im Folgenden finden: weil der Mensch mit Christo zu Gott erhöhet, so habe dieser an ihm seine Herrlichkeit als eine überhimmlische geoffenbaret. Wir dürfen bei solcher Erklärung aber wohl die ganz einfache Frage aufwerfen: wenn David diesen Sinn habe ausdrücken wollen, warum er dann nicht den Begriff des Menschensohnes, auf den es doch ganz besonders hier angekommen sey, mit Bestimmtheit hervorgekehrt habe? Wer versteht sonst die Worte: der du deine Herrlichkeit überhimmlisch gesetzet?

V. 3. läßt der Verfasser den gewöhnlich, auch von mir, darin gefundenen Sinn, den selbst Calvin in der treffenden Erklärung als den einzigen festhält: „deum, ut providentiam suam commendet, non opus habere magna rhetorum facundia, ac ne formato quidem sermone: quia mutas infantium linguas ad eam celebrandam satis promptas et disertas habeat" als den „nächsten, oberflächlichsten" wohl gerne gelten, aber erschöpft sey er damit so wenig, daß man vielmehr nun erst zu fragen habe: warum und wie Solches hierher gehöre und was es an diesem Orte bedeute? Die Antwort, die der Verfasser auf diese Frage ertheilt, wird aber wieder mit der bereits gerügten Wendung beantwortet: „wir haben oben aus dem Psalm selbst entwickelt, daß er in V. 6. u. fl. nur den Menschen in Christo meinen kann, und daraus folgt nothwendig, daß auch sein erster Theil sich schon auf Christi Gnadenreich beziehen muß." Demnach will er zwar nicht nach Matth. 21, 16. die ältere Exegese erneuern, wonach die Stelle buchstäblich und einzig von jenem Hosianna

der Kinder im Tempel zur Beschämung der Feinde Juda prophezeien soll, aber desto entschiedener müsse er auf der Behauptung beharren, daß עֹז לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ nach dem Zusammenhange des Psalms nicht bloß Gottes Ruhm und Macht überhaupt, sondern die Macht oder das Reich der Gnade, das er in seinem Sohne als Menschensohn und damit in der ganzen Menschheit wieder aufrichte, bedeute." Man solle daher nur genau auf den Ausdruck לְהַשְׁבִּית achten; dieser bedeute eine wirkliche Vernichtung, Vertilgung, Abschaffung des Gott Widerstrebenden, Feindlichen in der sündigen Menschheit, er entspreche ganz dem καταργεῖν im N. T. Und was endlich die Kinder und Säuglinge angehe, aus denen sich Gott gewissermaßen ein Streitheer gegen seine Widersacher bereite, so seyen freilich die damaligen Kindlein im Tempel (Matth. 21,16) keineswegs gemeint, sondern Christus wolle nur sagen: „meine Jünger, die ihr scheltet, sind auch solche μικροὶ und νήπιοι, aber gerade durch sie wird dennoch mein Reich gegründet und eure Feindschaft überwunden werden." Schon der alte Calov habe mithin ganz Recht, hier seyen parvuli et lactentes non tantum, qui tales sunt τὰ ἔτη, sed etiam qui sunt τὰ ἤθη, gemeint, das Erstere diene dem Andern nur zur Unterlage des Bildes. Wie schon der Kinder Lallen natürlich Gottes Ruhm und Macht behauptet, so siegen auch im Gnadenreiche die Unmündigen und Schwachen durch Gottes Kraft, die er in sie gelegt; das ist Grundgesetz in der Erneuerung der Menschheit, ja — was endlich daraus folgt — der ganzen Erde und Welt; mit verachtetem Zeugnisse solcher Kleinen beginnt und gründet sich fest das Reich des Herrn (vgl. עוּזָּה Ps. 68, 29.), dem endlich alle Feinde unterliegen, das Wort ihres Mundes überwindet dennoch den Feind und Rachgierigen, d. h. im tieferen Sinne den Weltfürsten und Satan. Geier: adeoque non armis, sed solo sermone hoc regnum fundatur, et quidem adeo imperito, ut vagitui lactentium acbalbutiei videatur similis. Das ist der

rechte, vollständige Sinn des Geisteswortes; die natürliche Beziehung ist nur seine Hülle." Wahr erscheint uns zuerst bei einer unbefangenen Betrachtung dieser von unserm Verfasser stark gepreßten Worte, daß עֹז, welches gewöhnlich durch „Ruhm" übersetzt wird, schon seiner Grundbezeichnung nach recht wohl eine kriegerische Macht zur Vertilgung der Feinde Gottes bezeichnen könne, aber wir sind nicht im Stande, die Erklärung uns zu eigen zu machen, als habe David damit schon auf das Reich der Gnade, in dem Menschensohne, Jesu Christo, aufgerichtet, hingezielt. Es ist doch gar nicht zu leugnen, daß auf מִפִּי in dem Verse ein besonderer Nachdruck gelegt ist, und wenn unter den Kindern und Säuglingen an die Jünger des Herrn gedacht werden sollte, so träte jener der Rede vorangestellte Begriff wenigstens nicht in seiner vollen und einzig nothwendigen Beziehung hervor; denn der Verfasser schaut in jenen vorzugsweise die Schwachen und Unmündigen an. Aber eben deßhalb will auch עוֹלְלִים וְיוֹנְקִים für diese Bezeichnung gar nicht recht passen; wir würden dann weit eher etwa נְעָרִים erwarten, wie dort der Prophet Jeremia so schön von sich sagt: נַעַר אָנֹכִי. Und vollends die „Säuglinge" nehmen sich nicht wohl aus in der dem Dichter untergelegten Gedankenreihe, da offenbar diese niedrigste Stufe des menschlichen Lebensalters zu wenig die ferne Bedeutung der Gründer des Reiches Christi und der Bestreiter seiner Feinde erreicht. In die Worte לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם wollen wir auch einen recht starken Sinn hineingelegt haben, nur sehen wir nicht ein, warum in ihnen als solchen nothwendig die wirkliche Vernichtung des Gott Widerstrebenden oder des Satan gefunden werden soll. Bestimmter wäre dann jedenfalls הַשְׁמִיד gewesen, während הַשְׁבִּית, in Verbindung zu מִפִּי gesetzt, eher auf die Beschwichtigung atheistischer Redner hinweist. Was nun aber vor Allem die Auffassung des Verses bei Matthäus betrifft, so begünstigt sie die Deutung unseres Verfassers durchaus nicht, denn

Jesus Christus, indem er unsern Vers wirklich anführt, will dem Spotte der Priester und Schriftgelehrten begegnen, als werde er nur von Knaben verherrlicht; heißt's nicht schon, sagt er, in Davids Psalmen, daß Gott aus dem Munde der Kinder und Säuglinge sich Lob gegründet habe? In dieser einer heiligen Ironie dienenden Bezugnahme auf unsern Vers liegt aber für uns so wenig ein tiefes Geheimniß typischer Rede, daß wir den von dem Verfasser gegen Olshausen ausgesprochenen Vorwurf auch auf uns nehmen müssen: „es sey mit der Exegese des A. T. jetzt bei uns so tief herunter gekommen, daß sogar dieser Ausleger durch wohlgemeintes, halb unbewußtes Nachgeben im Verhältnisse zur Zeit bei jener Stelle des Evangelisten nur meine: in unserm Schriftworte sey das kindliche Alter dargestellt als auch gemacht, Gottes Lob zu verkündigen — und aus der Anwendung desselben von Christo (oder Matthäus) könne an und für sich auf die Messianität des Psalms nicht geschlossen werden."

In der Erklärung des vierten Verses folgt der Verfasser exegetischen Winken von Bengel und Meyer und fußt auf der auch von Luther befolgten Uebersetzung: „denn ich werde sehen," indem er seines Vorgängers Auslegung sich ganz aneignet: „der Sänger fängt den folgenden Vers mit dem Wörtlein denn oder auch ja gewiß an und will damit sagen, es stehe eine andere Welt bevor, wo nicht äußere Vernunft, noch Kraft, Hader oder Hoffarth, sondern die Demuth und Herzenseinfalt der göttlich-klugen Unmündigen herrschen werde, unter die er, der König, sich selber zählt. Und hier erstaunt er über die hohe Bestimmung, welche der elenden Kreatur von ihrem Erbarmer beschieden ist." Wenn nun aber Herr Stier uns fragt: „was dünkt dich, gläubiger Leser, ob das wohl hineingelegt ist, oder einfach aus dem Worte genommen?" so antwortet kein Echo in uns: „genommen," sondern wir sagen frei heraus: „hineingelegt." — „Die

zukünftige, verklärte Welt," sagt freilich der Verfasser, „ist Christo unterthan (Ephes. 1, 21) und in Christo dem Menschen (Ephes. 2, 6. 7): das ist biblisch, warum sollte es hier nicht geweißagt seyn?". Aber was nützt doch die Frage? — Welch' ein zwangvoller Uebergang, die Bedeutung des „Denn" zu erweisen, während das Wenn, rückwärts und vorwärts betrachtet, auf das Einfachste sich darlegt! — Wenn aber der Verf. besonders auch mit Rücksicht auf Hebr. 2, 5: οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξε τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν unter dem Himmel die zukünftige, verklärte, Christo und in Christo dem Menschen untergebene Welt verstanden wissen will, so muß uns auffallen, daß der Dichter an der Höhe sein Auge vorzüglich auf Mond und Sterne gerichtet hat; denn wie können sie gerade auf die einstige Herrlichkeit der Kinder Gottes eine geheimnißvolle Vorbedeutung haben, und warum ist die Sonne, als die glänzendste aller Erscheinungen, nicht genannt? Unser scharfsinniger Ausleger findet allerdings auch hier eine Auskunft, die aber deßhalb nicht genügen kann, weil sie mit seiner bereits entwickelten Auffassung des Himmels in keinem vollen und klaren Einklange steht. Er redet nämlich wieder mit Meyer: die einfältigen Lichtlein des Himmels gleichen einem Heere von spielenden Kindern und Säuglingen, sind aber eine ungeheure Heeresmacht mit ihren kindlich frommen Bewohnern, von denen es heißt, daß die Morgensterne Gott gelobt hätten (Hiob 38, 7), und setzt dann hinzu: „wie dagegen die Säuglinge und Unmündigen Gottes einst alle zu jenen Höhen erhoben werden und mit ihrer Herrlichkeit als ein Himmel Gottes strahlen sollen!" Hier nun vermissen wir logische Deutlichkeit der Begriffe, nach der doch sonst der Verf. bei aller Vorliebe für das Geheimniß mit einer rühmenswerthen Besonnenheit und Nüchternheit strebt; denn zuerst sollen die unmündigen Kinder die glänzenden Sterne des Himmels der zukünftigen Welt abbilden und nachher

soll sich doch David selbst ihnen beizählen und ausrufen: „denn ich werde deinen Himmel sehen und den Mond und die Sterne u. s. w." Die Anschauung des Sternenhimmels erklärt sich der Verf. schon aus der Verheißung Abrahams (1 Mos. 16, 6.): also (wie die Sterne am Himmel) soll dein Same werden, d. h. aber nicht bloß: so zählreich, sondern auch: so herrlich, so himmlisch verklärt," wobei indessen offenbar der Mond zu kurz gekommen ist und umsonst im Liede scheinet. Der Verf. nennt den Psalm mit Meyer ein Nachtstück: „unser Dichter sitze in der Finsterniß der hiesigen Welt und seine Seele strecke sich nach allen Sonnen aus, die Gott bereitet oder vielmehr befestigt hat." Hier hüllen sich aber doch die neuesten Vertheidiger der typischen Interpretation in ein allzu nächtliches Dunkel; denn aus dem Verse tritt dem unbefangenen, tieferer Deutung keineswegs verschlossenen Sinne auch nicht eine Spur von dem Sichheraussehnen aus der Finsterniß der hiesigen Welt oder gar einem Sichausstrecken nach allen Sonnen entgegen; der Dichter ist nur in eine sinnige und selige Betrachtung der am Himmel leuchtenden Majestät Gottes verloren.

V. 5. versteht sich von selbst, daß der Verf. besonders wegen des בֶּן־אָדָם an die Erniedrigung der Menschheit in Christo denken werde; er ist unter diesem Namen „Menschheitsrepräsentant." Ganz recht! Auch wir finden in dem Ausrufe des Dichters nicht etwa den Ausdruck der hohen Würde des Menschen, wogegen übrigens auch die meisten neueren Exegeten sich erklären, können aber doch die einzige Beziehung Davids auf seinen gegenwärtigen Zustand auch nicht aufgeben. Damit leugnen wir aber auch wieder nicht, daß erst in dem leidenden Erlöser, in dem sich Gott in Wahrheit geoffenbaret, die Bedeutung des Menschensohnes in der höchsten Erscheinung hervorgetreten ist und daß das erhebende Gefühl der Begnadigung aus der Höhe, was sich so herrlich versöhnend schon in das Bekennt-

niß der Demuth unseres Verses gemischt, in den Worten und Thaten Jesu Christi seinen Triumph gefeiert hat. Da in dem ganzen Verse auch nicht ein Wörtlein vorhanden ist, welches eine mehr weißagende Hindeutung auf die Zukunft, als eine Beschauung der Gegenwart in der Seele des alttestamentlichen Schriftstellers voraussetzen ließ, so hieße es, das klare Licht des poetischen Bewußtseyns auslöschen und die Grenzen der Hermeneutik verrücken, wenn man unserem Verf. mehr zugeben wollte, als daß erst vom Standpunkte des neuen Testaments aus unsere Stelle in ihrer ganzen Fülle sich reich entwickelnder geschichtlicher Wahrheit begriffen werden könne; aber dieses Begreifen ist kein Auslegen. Ich habe mich absichtlich des Ausdrucks „alttestamentlicher Schriftsteller" bedient, denn das ist es, was noch besonders gegen das exegetische System des Verf. in Rechnung gebracht werden muß, daß wir ja nicht den unmittelbaren Ausruf des redenden Mundes vor Augen haben, sondern den mit Besonnenheit und Umsicht aufgezeichneten Satz der schreibenden Hand. Darin liegt aber ein für die psychologisch-hermeneutische Würdigung der gebrauchten Worte bedeutender Unterschied. Denn beim ruhigen Niederschreiben des in poetischer Erregung gezeugten Gedankens würde ohne Zweifel die vorwaltende Beziehung desselben auf die künftige Erscheinung des Messias in David hervorgetreten und in der Bestimmtheit des Wortes hervorgedrungen seyn. — Noch eine scheinbare Kleinigkeit wollen wir bei diesem Verse bemerken, die aber doch nicht ohne Belang ist. Der Verf. sagt: „es bleibt allemal, auch wenn wir כִּי אֶרְאֶה im Futur. der Weißagung nehmen, etwas dazwischen zu denken, wie: in dieser Betrachtung rufe ich aus — jetzt schon — und dann werde ich, im seligen Rückblick, erst ganz verstehend ausrufen: was ist der Mensch!" Es ist aber gewiß auffallend und der hebräischen Constructionsweise zuwiderlaufend, daß wir zur Vermittelung des Verses mit dem Vorhergehenden ein „ich

muß sagen" einfügen sollen. Nehmen wir V. 4. als Vordersatz, dann versteht sich diese Ergänzung von selbst; nach der Verbindung des Verf. bleibt immer eine Härte.

Zu Anfang der Erklärung des 6ten Verses ereifert sich der Verf. gewaltig über diejenigen Ausleger, welche hier den Dichter „auf gut naturalistisch von der Hoheit des Menschen nächst Gott" reden lassen, wobei er freilich, merkwürdig genug, Gesenius und Calvin mit einem gleichen Kanon belegen muß, und betrachtet es als unbiblisch, von dem Menschen, wie er ist, zu sagen: „du hast ihn ein wenig geringer, als Gott oder die Engel, gesetzt." Herr von Meyer meint sogar: „der räthselhafte Spruch unseres Psalms sey eine Falle, worin sich der menschliche Hochmuth fange, um verlacht zu werden." Unsere typischen Ausleger stützen sich nun ganz auf die Auffassung der Stelle im Briefe an die Hebräer (Kap. 2, 6 ff.), nach der Uebersetzung der LXX: ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παῤ ἀγγέλους. Wir protestiren aber zuerst dagegen, daß אֱלֹהִים im A. T. für „Engel" gebraucht werde; wenigstens die von dem Verf. angeführten Stellen (Ps. 97, 7. 96, 4.) beweisen diese Bedeutung gar nicht. Am letzteren Orte ist sicher von Götzen, d. i. von den Göttern anderer Völker die Rede, wie der Zusammenhang von V. 4. u. 5. deutlich lehrt; aber auch V. 4. für sich allein spricht gegen die Engel, wenn es heißt: „Groß ist Gott und sehr preisenswerth, נוֹרָא הוּא עַל־כָּל־אֱלֹהִים; wem kann es da einfallen, „mehr, als alle Engel, ist er zu fürchten" zu übersetzen? aber „als alle Götter" liegt nahe, und könnte man darüber noch zweifelhaft seyn, so erklärt ja der unmittelbar folgende, mit כִּי beginnende Vers bestimmt genug, daß die אֱלֹהֵי הָעַמִּים gemeint, weil sie אֱלִילִים seyen. Nicht anders ist es auch der Fall mit der Stelle im folgenden, dem vorigen eng verwandten Psalm, wo es V. 7. heißt: „zu Schanden werden alle Diener der Bilder, die der Götzen sich rühmen," und hinzugesetzt wird: הִשְׁתַּחֲווּ לוֹ כָּל־אֱלֹהִים,

wo doch der Zusammenhang wieder auf das Unzweideutigste gegen die Engel und für die Götter spricht, besonders wenn man V. 9. vergleicht. Aber auch diese in den angezogenen Stellen unbegründete Bedeutung von אֱלֹהִים gar nicht in Anschlag gebracht, so spricht schon der Parallelismus unseres Verses gegen die vom Verf. philologisch vertheidigte Erklärung der LXX. und des Hebräerbriefes; denn die Worte: „und kröntest ihn mit Glanz und Hoheit" lassen als Widerhall des im ersten Gliede angestimmten Gedankens eher an Gott selbst, als an die Engel denken, wie denn auch die nun folgende Ausführung, worin die Bevorzugung des Gekrönten bestehe, daß er Herrscher und König sey auf Erden, nicht an Gott dienende Wesen, sondern an den Herrn der Schöpfung selbst erinnert. Anders verhält es sich nun allerdings mit מְעַט, welches wirklich auch von der Kürze der Zeit stehen kann und in diesem Sinne z. B. Ps. 37, 10. sicher gebraucht ist. Da wir aber die Erklärung von אֱלֹהִים durch Engel als dem Sprachgebrauche, Parallelismus und Zusammenhange entgegen bereits widerlegt haben, so fällt diese damit zusammenhängende Auffassung des מְעַט schon von selbst hinweg. Daher sind wir auch bei dem besten Willen nicht im Stande, folgende Worte des geehrten Verf. zu unterschreiben: „und so thut sich uns der Centralsinn der Stelle auf, wonach im Centrum des Psalms die Beziehung auf die Person Christi, des Menschheits-Repräsentanten, in den Vordergrund tritt. An ihm und seiner Erniedrigung sehen wir, wie der Apostel so treffend sich ausdrückt, die unsrige: sein Leiden für uns ist ein Spiegel unseres Falles. Während er an sich aller Engel Herr ist (Hebr. 1.) und ihre Legionen ihm zu Gebote ständen (Matth. 26, 53), wird er an unserer Statt so unter dieselben erniedriget, daß sogar Einer ihm zur Stärkung erscheinen muß (Luc. 22, 43); darauf aber wird er gekrönet mit der Herrschaft über alle Kreatur Gottes im Himmel und auf Erden. So ist der

Mensch in seinem Falle, als אֱנוֹשׁ, unter die gethan, deren Herr zu seyn er ursprünglich bestimmt war, und das freilich nicht nur ein wenig, auch nicht nur auf kurze Zeit; aber durch die Heimsuchung in Christo wird Allen, die in Christum eingehen, die lange Noth und Schande zu einem kurzen Durchgange gegen die ewige Herrlichkeit gerechnet." Wir sagen demnach lieber mit Tholuck, „daß die LXX die richtige Auffassung unseres Textes wesentlich verfehlt habe," und „daß sich unser Verfasser durch die Uebersetzung zu einer dem alttestamentlichen Texte nicht entsprechenden Anwendung habe verleiten lassen." Vgl. S. 40. der Beilage zum Commentar zum Briefe an die Hebräer.

Indem der Verf. consequent nach Hebr. 2, 8. auch den 7ten Vers interpretirt, daß das hier Gesagte von der noch in der Niedrigkeit lebenden Menschheit augenscheinlich nicht gelte, sondern von dem Menschensohne, der in Christo erhöhet sey, weist er besonders darauf hin, daß מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ ganz klar das vorige מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ aus V. 4. wieder aufnehme, „folglich zu allererst von einer Herrschaft über alle Himmel Gottes und ihre Sterne und Kräfte (1 Petr. 3, 22; Matth. 24, 29) die Rede sey, und daß man auf das nachdrücklich damit parallele כֹּל denselben Nachdruck, wie der Apostel: *οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον* (s. auch Ephes. 1, 22) zu legen und den Ausdruck שַׁתָּה תַחַת־רַגְלָיו in dieselbe Verbindung mit Ps. 110, 1. zu bringen habe, wie 1 Kor. 16, 26 ff. geschieht." Wir müssen es aber im Sinne und Geiste unseres Auslegers streng mit den Worten nehmen und dürfen daher nicht übersehen, daß oben (V. 4.) der Ausdruck: „Werk deiner Finger" und hier: „Werk deiner Hände" vorkomme, so daß dort das künstliche, äußere Gebilde des Himmels, an unserer Stelle aber das von Gott Geschaffene überhaupt gemeint sey, folglich kann von einer Herrschaft über alle Himmel Gottes und ihre Sterne und Kräfte nicht die Rede seyn. Was aber die Stelle 1 Kor. 16, 25 ff. betrifft, so können wir auch

hier nur eine der apostolischen Beweisführung passend sich einfügende Benutzung alttestamentlicher Worte von dem großartig-christlichen Standpunkte aus sehen: daß Alles, was im A. T. von der Herrlichkeit des Menschen überhaupt gesagt sey, seine vollständige Erfüllung und höchste Wahrheit erst in dem Menschensohne, Jesus Christus, gefunden habe. Der Ausdruck שַׁתָּה תַחַת־רַגְלָיו soll auf die oben (V. 3) genannten צוֹרְרִים und אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם zurückweisen; dann wird aber der nächste Wortsinn, den doch der Verf. nach seinen Versicherungen nicht verkürzen will, jedenfalls arg verletzt, da er sich nothwendig so herausstellen müßte: der Mensch als Mensch soll alle Menschen als seine Feinde unter seine Füße bringen. Herr Stier hätte aber hier überhaupt eher vor- als rückwärts sehen sollen, wo sich ihm dann die Erklärung der also premirten Redensart: „du hast ihm Alles unter seine Füße gelegt" ganz einfach hätte ergeben müssen. Aber gerade in den folgenden Schlußversen des Psalms verfeindet sich der typische Ausleger mit dem Dichter als solchem am stärksten. Er will ihm das Recht nicht lassen, den Menschen in seinem jetzigen Zustande als König der Thiere zu betrachten, und schaut in dem klaren poetischen Worte tiefe Hindeutungen auf die fernste Zukunft, „wo alle Kräfte, Körper und Wesen des weiten Aethermeeres und der Himmelsgefilde eine gehorsame Heerde des großen Hirten, welcher jetzt אֱנוֹשׁ und בֶּן־אָדָם heißt, des Menschen in Christo seyn werden." Freilich kann er mit Herrn von Meyer sagen: „der Mensch weiß daher nicht einmal mehr dem zahmen Schafe zu gebieten, viel weniger dem Gewild. Er muß zwingen und überlisten; sie hören ihn nicht, kennen ihn nicht. Er muß diese Rebellenwelt würgen, um nicht ihr Opfer zu seyn. Einen Daniel ließen die Löwen unversehrt, Raben speisten den Elias, der Herr war bei den Thieren in der Wüste; von Heiligen des Christenthums erzählt man, wie die wilden Thiere ihnen unschädlich und dienstbar gewesen sind.

Jene sanfte Herrschaft, wo das Thier auf seinen Namen (1 Mos. 2, 19. 20) und auf das seiner Natur gemäße Wort gehorchte, hat der Mensch verloren." — Aber vergißt er denn ganz das große Wort des Schöpfers, welches an Adam nach verübter Schuld erging: „du sollst dir im Schweiße deines Angesichts dein Brod verdienen"? und ist der Mensch im Schweiße seines Angesichts kein König? Fallen nicht grimmige Tiger in der Hitze des Streites durch die mächtige Waffe der menschlichen Hand, und folgt nicht der majestätische Löwe mit der Demuth des Lammes dem Flötentone eines Kindes?

2.

Kritische Uebersicht

über die neuesten, das γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Kirche betreffenden Untersuchungen

(mit besonderer Rücksicht auf die Schrift: die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen. Eine exegetische Entwickelung von Dr. David Schulz. Breslau 1836). *)

Von

Dr. Baur
in Tübingen.

Den Lesern der Studien und Kritiken ist gewiß die gelehrte und gründliche Abhandlung über die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Kirche, mit wel-

*) Da die von Bleek schon im Jahre 1829 in dieser Zeitschrift angeregte Untersuchung über die Sprachengabe seitdem vielfach weiter geführt worden ist, so schien es zweckmäßig, wieder einmal in einem Ueberblick auf das bisher und neuerdings Geleistete zurückzukommen, und nicht anders als sehr willkommen konnte uns das Anerbieten des Herrn Dr. Baur seyn, eine solche kritische Uebersicht für die Studien zu liefern. Indem wir auf diese Weise im Begriff standen, von der früher ausgesprochenen Erklärung, diesen Gegenstand

cher Bleek den zweiten Jahrgang dieser theologischen Zeitschrift eröffnete, noch in gutem Andenken. Dieser Abhandlung gebührt, wie man auch im Uebrigen über den Werth der in ihr aufgestellten Ansicht urtheilen mag, das Verdienst, einen höchst dunkeln und doch für unsere Kenntniß des inneren Lebens der ersten christlichen Gemeinde in mancher Beziehung nicht unwichtigen Gegenstand zuerst wieder zur Sprache gebracht zu haben, aber schon die weiteren, zwischen Olshausen und Bleek angeknüpften Erörterungen gaben den Beweis, wie viele Schwierigkeiten hier noch zu überwinden sind, um über eine uns so fern liegende, in so räthselhaften Zügen überlieferte Erscheinung zu einer klaren und befriedigenden Vorstellung zu kommen. Die verehrten Herausgeber der Studien und Kritiken sahen sich zwar, um durch weitere Verhandlungen über diesen einzelnen Gegenstand das Maß für eine Zeitschrift nicht zu überschreiten, zu der Erklärung veranlaßt, daß die Sache für die Studien überhaupt als geschlossen zu betrachten sey (Jahrg. 1831. S. 566); da jedoch die einmal begonnene Untersuchung auch seitdem nicht ruhte und neben meiner, schon im J. 1830. in der tübinger Zeitschrift für Theol. Heft 2. S. 75 ff. erschienenen Abhandlung über den wahren Begriff des γλώσσαις λαλεῖν, nebst dem Nachtrage zu derselben von Dr. Steudel (a. a. O. S. 133 f.) namentlich durch die Abhandlungen von Bäumlein (in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs Bd. VI. H. 2. S. 40 f. über den Begriff des γλώσσαις λαλεῖν mit besonderer Berücksichtigung der Abhandlungen der Herren Professoren Dr. Baur und Dr. Steudel in der tüb. Zeitschrift 1830. 2.)

Betreffendes nicht mehr aufnehmen zu wollen, eine Ausnahme zu machen, kam uns zugleich die Abhandlung des Herrn Repet. Wieseler zu, der wir um ihrer Tüchtigkeit willen eine Stelle nicht wohl versagen durften. Indeß soll durch diese gewiß zu rechtfertigenden Ausnahmen das früher Ausgesprochene nicht ungültig werden.

Die Redaction.

und Schneckenburger (in den Beiträgen zur Einleitung ins N. T. Stuttg. 1832. S. 76 f. die Pfingstbegebenheit), das neander'sche Werk über die apostolische Kirche I. S. 11 f., die Commentare von Billroth, Rückert, Olshausen über den ersten Brief an die Korinthier, und neuestens durch die Monographie von Dr. Schulz einen weiteren nicht unbedeutenden Zuwachs erhalten hat, so dürfte es auch für die Studien nicht mehr zu früh seyn, den früher verlassenen Gegenstand wieder aufzunehmen, um in einer Uebersicht über die bisherigen Verhandlungen die Hauptmomente hervorzuheben, die in Betracht kommen, um ein so viel möglich feststehendes Resultat zu gewinnen. Von selbst verbindet sich hiermit eine nähere Beurtheilung der schulz'schen Schrift, welche, durch das neander'sche Werk veranlaßt, mit genauer Berücksichtigung der verschiedenen bisher aufgestellten Ansichten den fraglichen Gegenstand, was besonders die exegetische Entwickelung betrifft, auf eine so umfassende Weise behandelt, daß sie als die Hauptschrift hierüber angesehen werden kann, und dem Verfasser dieser Abhandlung ist die Gelegenheit um so erwünschter, auf seine frühere Untersuchung noch einmal zurückzukommen, da er seine Ansicht, obgleich sie im Wesentlichen dieselbe geblieben ist, doch zugleich in Manchem berichtigen und weiter begründen zu können hofft.

Die Schwierigkeit der Aufgabe, die hier zu lösen ist, besteht hauptsächlich darin, daß es sich um eine Vorstellung der Sache, von welcher die Rede ist, handelt, welche auf die beiden Hauptstellen, in welchen uns das λαλεῖν γλώσσαις begegnet, auf die gleiche Weise anwendbar seyn muß; denn darüber ist auch in den neuesten Untersuchungen nirgends ein Zweifel geäußert worden, daß es im Wesentlichen dieselbe Erscheinung ist, die wir sowohl hier, als dort vor uns haben, so verschieden auch die beiden Beschreibungen lauten mögen, die wir mit einander vergleichen können. Hätten wir bloß entweder die eine oder die andere

Darstellung, so wäre es unstreitig schon längst viel leichter gewesen, über die Sache ins Reine zu kommen, da aber die beiden Beschreibungen in so manchen Punkten divergiren, so ist es äußerst schwer, sie so mit einander auszugleichen und in Einklang zu bringen, daß die verschiedenen Merkmale, die sie uns darbieten, zur Einheit einer in sich zusammenhängenden Vorstellung zusammengehen. Dieß ist auch den neuesten Untersuchungen noch nicht vollkommen gelungen; bei allem Bestreben, die Sache in ihrer reinen Objectivität aufzufassen, neigen sie sich doch immer wieder mit einem zu großen Uebergewicht entweder auf die eine oder die andere Seite, so daß die im Ganzen aufgestellte Ansicht nur für die eine der beiden Beschreibungen paßt, mit der anderen aber nur mit Mühe vereinigt werden kann. Wie wenig auch die schulz'sche Erklärung über diese Einseitigkeit hinwegzukommen weiß, wird sich nachher zeigen. So stehen daher immer noch die beiden Seiten, mit welchen sich uns die vor uns liegende Erscheinung in der Apostelgeschichte und dem apostolischen Briefe darstellt, in einer zu abstracten Gestalt einander gegenüber, und die Aufgabe ist immer noch, die verschiedenen Merkmale, die wir zu unterscheiden haben, so aufzufassen, daß sie zu flüssigen, beweglichen Momenten eines concreten, durch seine eigene Dialektik sich entwickelnden Verlaufs der Sache werden.

Versuchen wir es nun, in diesem Sinne einen der Natur der Sache entsprechenden Begriff des λαλεῖν γλώσσαις zu gewinnen, so ist unstreitig das Erste, wovon wir ausgehen müssen, das in dem λαλεῖν γλώσσαις enthaltene Merkmal der Zunge. Das λαλεῖν γλώσσαις ist in seinem ersten Momente, wenn wir auf die ursprüngliche, sinnlichste ihm zu Grunde liegende Bewegung zurückgehen, nichts Anderes, als das Lautwerden eines inneren Seelenzustandes (man vergl. über diese Grundbedeutung von λαλεῖν und seinen Unterschied von λέγειν rc. Schulz S. 94. f.) durch

das Organ der Zunge. Das λαλεῖν γλώσσαις ist zunächst ein λαλεῖν διὰ τῆς γλώσσης (1 Kor. 14, 9) oder ein λαλεῖν γλώσσῃ (V. 2. 13. 27.) In diesen beiden Ausdrücken kann das Wort γλῶσσα, wie beinahe von allen Erklärern a) zugegeben wird, nur in der Bedeutung Zunge genommen werden und das λαλεῖν γλώσσαις ist demnach dieser Bezeichnung zufolge ein bloßes Sichvernehmenlassen durch die Zunge, eine Aeußerung, welche ohne Rücksicht auf einen Inhalt sich bloß durch das Formelle charakterisirt, daß die Zunge das dabei thätige Organ ist. Ganz irrig aber wäre es, wenn man aus diesen Bezeichnungen die Folgerung ziehen wollte, das γλώσσαις λαλεῖν sey in allen seinen Erscheinungen nichts Anderes gewesen, als was zunächst in dem Ausdrucke λαλεῖν διὰ τῆς γλώσσης liegt, und Bleek bemerkt mit Recht (II. 1. S. 9), da die Gabe des λαλεῖν γλώσσαις, welche Ansicht man auch von ihr für die richtigere halten möge, doch jedenfalls durch das Werkzeug der Zunge geübt werde, so habe sie ein διδόναι λόγον διὰ τῆς γλώσσης genannt werden können, wenn auch in den Formeln selbst, welche den eigenthümlichen Ausdruck für diese Gabe bilden, das Wort γλῶσσα nicht gleichfalls von der Zunge als dem Werkzeuge der Rede zu nehmen sey, sondern in irgend einer anderen Bedeutung, sey es als Bezeichnung verschiedener Sprachen, oder neuer, bestimmter, einzelner Aus-

a) Nur darüber findet noch eine Verschiedenheit der Erklärung statt, daß Einige, wie namentlich Bleek (II, 1. S. 9. 44), Olshausen (II, 3. S. 539. f.), Bäumlein a. a. O. S. 105, den Ausdruck γλώσσῃ λαλεῖν nicht mit διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν, sondern mit γλώσσαις λαλεῖν zusammennehmen. Man vgl. dagegen was ich schon in meiner frühern Abhandlung (S. 78.) bemerkt habe. Auch Schulz unterscheidet nicht genau genug zwischen λαλεῖν γλώσσῃ und λαλεῖν γλώσσαις und stellt noch überdieß in Eine Reihe mit diesen Ausdrücken λαλεῖν ἐν γλώσσῃ (S. 115), wobei doch die Präposition ἐν keineswegs die Bedeutung von διὰ haben kann. Man vgl. über γλῶσσα in diesem Sinne meine frühere Abhandlung (S. 115).

drücke. Auf der anderen Seite aber geht Bleek darin schon zu weit, daß er ein Lallen unarticulirter Töne aus dem Umfange des λαλεῖν γλώσσαις völlig ausschließen will (a. a. O. S. 10), und ich muß hierin der abweichenden Meinung Olshausen's (Studien 1831. 3. S. 575 f.) beistimmen. Lassen wir auch den von Olshausen gegen Bleek angeführten Grund, daß sich nicht absehen lasse, worin denn das Geschäft des Hermeneuten bestanden habe, wenn der γλώσσαις λαλῶν nicht auch in unarticulirten Tönen geredet hätte, daß die ἑρμηνεία γλωσσῶν kein wahrhaftiges, durch keine menschliche Kraft producirbares Charisma gewesen seyn könnte, wenn sie bloß ein Uebersetzen aus ungewöhnlicher Redeweise in die gewöhnliche und nicht ein geistiges Fassen des oft von dem γλώσσαις λαλῶν nur dunkel Angedeuteten und nur in allgemeinen Tönen Kundgegebenen gewesen wäre, vorerst noch auf sich beruhen, so läßt sich doch gewiß nicht begreifen, wie der Apostel überhaupt dazu gekommen seyn sollte, das λαλεῖν γλώσσαις als ein bloßes λαλεῖν διὰ τῆς γλώσσης oder als ein εἰς ἀέρα λαλεῖν (1 Kor. 14, 7.) zu bezeichnen, wenn es nicht wirklich eine Seite seiner Erscheinung gehabt hätte, welcher zufolge sein Charakteristisches in bloßen Bewegungen der Zunge, in einem Hervorstoßen unverständlicher und wohl auch unarticulirter Laute bestand. Was Bleek a. a. O. dagegen bemerkt, daß wir gerade bei dem λόγον διδόναι (1 Kor. 14, 9.) am wenigsten an ein Lallen unarticulirter Töne denken werden, daß man dafür eher φωνὴν διδόναι oder dergleichen erwarten würde, beweist nichts, indem ja der Apostel nur negativ sich ausdrückt: ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε, bei einem positiven Ausdruck aber allerdings sich des Ausdrucks λόγος nicht bedient haben würde, wie er ja auch unmittelbar nachher nur von einem εἰς ἀέρα λαλεῖν spricht a). Dasselbe liegt unstreitig auch

a) Das γλώσσαις λαλεῖν war im Ganzen kein εὔσημος λόγος, deßwegen konnten aber doch λόγοι (14, 19.), die für sich wohl ih-

in der unmittelbar vorangehenden Vergleichung des λαλεῖν γλώσσαις mit musikalischen Instrumenten, durch welche keine Melodie entsteht, wenn Alles in Einem Tone fortgeht und nicht die nöthigen Intervalle zwischen den Tönen beobachtet werden (ἐὰν διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ, V. 7.). Was in der Musik das Melodische der Töne ist, ist bei dem Gebrauche der Zunge das Articulirte der Laute, wodurch die Laute erst zu Worten, zu einer verständlichen, unterscheidbaren Rede werden. Fehlte es also dem λαλεῖν γλώσσαις, wenn auch nicht durchaus, doch in so manchen seiner Aeußerungen und nach dem Eindrucke, welchen es oft genug hervorbringen mußte, an demjenigen, was in der Musik die διαστολὴ der φθόγγοι ist, oder an einem εὔσημος λόγος (was auch Schulz S. 173. nicht genau genug durch „wohlgeordnete Rede" übersetzt), was kann es anders gewesen seyn, als ein Hervorbringen von Lauten, die von unarticulirten Tönen nicht sehr verschieden gewesen seyn können? Die bloße Undeutlichkeit des Inhalts, das für Andere Unverständliche oder der Mangel einer wohlgeordneten Rede würde die Vergleichung des Apostels nicht so passend erscheinen lassen, als sie es unter jener Voraussetzung ist.

Schon dieses erste Moment des γλώσσαις λαλεῖν gibt uns eine ziemlich klare Vorstellung der Sache. Je mangelhafter und verworrener es in seinen nach außen gehenden Mittheilungen war, desto intensiver muß es als innerer Gemüthszustand gewesen seyn und es findet daher hier Alles seine Stelle, was schon längst über das γλώσσαις λαλεῖν als einen Zustand des erhöhten, lebhaft erregten Gefühls, des Versunkenseyns in heilige Andacht, des Zu-

ren Sinn hatten, aber zusammen keinen verständlichen λόγος bildeten, zu demselben gehören. Solche λόγοι waren eben die Glossen in dem Sinne, in welchem nachher von ihnen die Rede seyn wird.

ücktretens des Weltbewußtſeyns geſagt worden iſt [a]), nur mit der Einſchränkung, die ich ſchon in meiner frühern Abhandlung (S. 124 f.) in Hinſicht des Bewußtloſen und Unwillkürlichen dieſes Zuſtandes geltend machen zu müſſen glaubte. Auch was Schulz als die auffallendſte Erſcheinung des γλώσσαις λαλεῖν hervorhebt, daß es ſich ganz beſonders durch fröhliche Jubeltöne und jauchzendes Gott Lobſingen geäußert habe, kann, ſoweit es überhaupt ſich begründen läßt, nur zu dieſer erſten Stufe des λαλεῖν γλώσσαις gerechnet werden. Nachdem Schulz durch eine Reihe bibliſcher Stellen über exaltirte Zuſtände die Quelle nachzuweiſen geſucht hat, aus welcher auch die Gloſſolalie des N. T. abzuleiten ſey, erklärt er ſich über dieſelbe weiter ſo (S. 139): „In der That bleibt uns nichts Anderes übrig, als dieſelbe in das Gebiet der Entzückungen zu verweiſen, und zwar ſie als Wirkung und Folge des zum höchſten Enthuſiasmus geſteigerten chriſtlichen Wonnegefühls zu betrachten, welches ſich vorzugsweiſe unter der Form gottbegeiſterter Andacht und exaltirter Lob- und Dankgebete darſtellte. Nämlich die Vorſtellung von dem in Chriſto verliehenen Heil, das Bewußtſeyn der unmittelbaren Gottgemeinſchaft erfüllte und durchglühte die Seele des Chriſtgläubigen, vermochte auch wohl ſie auf Momente bis ins Ueberſchwengliche zu entzücken. — Gab ſich die Seele dieſem Wonnegefühle ſchwelgend und ſchwärmend hin, was Wunder, wenn dann das objective Selbſtbewußtſeyn mehr und mehr zurücktrat, auch gänzlich verſchwand, wenn die Erfaſſung geſonderter Gedanken, beſonders aber die Deutlichkeit der Darſtellung unmöglich wurde, wenn daher nur unbemeſſene Geberden und Laute als unaufhaltſame Zeichen und Zeugen von der im Innern lebendigen Bewegung ſich an den Enthuſiaſten wahrnehmen ließen.

a) Vgl. Neander, Geſch. der Pflanz. u. Leit. der chr. Kirche durch die Ap. S. 171 f.; Schulz, a. a. O. S. 122. Bäumlein, a. a. O. S. 121.

Natürlich konnten diese äußerlichen Merkzeichen der Entrückung, da Freude und Wonne das Innere durchströmte, auch nur Töne und Gesten der Lust, also Jauchzen und Lobsingen, Hallelujahgeschrei und Frohlocken durch Ausdrücke und Geberden seyn. — Wir meinen sonach, das jauchzende Anstimmen neuer Weisen oder, wenn man will, Melodien zur Verherrlichung Gottes und Christi in fesselos hinströmenden Jubeltönen sey durch die der Sache gar nicht unangemessene Ausdrucksweise γλώσσῃ λαλεῖν und γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet worden. Hierzu steht, wie S. 154 f. Schulz zeigt, auch das Charisma der ἑρμηνεία γλωσσῶν in dem angemessenen Verhältniß. Nämlich wenn auch im Zustande der Entrückung selbst, während dem die andächtig begeisterte Seele nur mit Gott redete und ihr Wonnegefühl in unverständlichen Tönen und Geberden kund werden ließ, eine Verständigung (ἑρμηνεία) mit Andern schlechthin unmöglich war, so sollte doch nach Absicht des Apostels entweder von dem Inspirirten selbst bei wiederkehrender Besinnung jene für die Gemeinde erbauliche Auskunft und Mittheilung gewährt werden, oder ein Anderer im Zustande klarer Besonnenheit über das Vorgefallene zur Versammlung reden. Mochte es immerhin als eine noch schwierigere Aufgabe erscheinen, von der Begeisterung eines Andern, als von der eigenen Rechenschaft abzulegen, immer bleibt doch nur als möglich zu denken übrig, daß sich eine solche hinterherige für die Erbaulichkeit Vieler bestimmte Betrachtung nothwendig mehr ins Allgemeine wenden und darin halten mußte, als auf Darlegung überschwenglicher und schon darum unbeschreiblicher Seelenempfindungen ausgehen durfte." Alles dieß läßt sich unleugbar mit dem λαλεῖν γλώσσαις, wie es der Apostel beschreibt, sehr gut zusammendenken, nur ist Schulz den Beweis schuldig geblieben, daß διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν oder γλώσσῃ λαλεῖν völlig identisch ist mit γλώσσαις λαλεῖν und der Ausdruck γλῶσσαι im Pluralis in einer solchen

Verbindung und in dem von Schulz angenommenen Sinne sonst irgendwo vorkommt, als eben nur in den von der in Frage stehenden Erscheinung handelnden Stellen. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß der Pluralis γλῶσσαι nicht bloß in dem Falle steht, wenn von den γλώσσαις λαλοῦντες in der Mehrheit die Rede ist, sondern auch bei einem Einzelnen, wie (1 Kor. 14, 6): ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, (V. 18) εὐχαριστῶ — γλώσσαις λαλῶν, woraus geschlossen werden muß, daß der Pluralis γλῶσσαι sich nicht auf die Mehrheit der Redenden, sondern auf die Mehrheit oder Mannichfaltigkeit des durch die γλῶσσα Ausgedrückten bezieht. Wenn daher auch „Jubelexclamationen, Invocationen und doxologische Formeln, die doch immer nur die Gestalt und Bedeutung von Interjectionen oder Salutationen, nicht eigentlicher Rede haben," zu den Aeußerungen des γλώσσαις λαλεῖν gehörte (was allerdings wahrscheinlich ist und eine um so bestimmtere und anschaulichere Vorstellung desselben gibt, indem man schon bei dem ersten Momente nicht gerade genöthigt ist, es nur auf das Lallen unarticulirter Töne zu beschränken), so kann doch dieß nicht aus dem Pluralis der Formel γλώσσαις λαλεῖν abgeleitet, sondern nur unter denjenigen Formeln begriffen werden, in welchen der Singularis γλῶσσα seine eigentliche Bedeutung „Zunge" hat a).

a) Die durchgängige Identificirung des Singularis γλῶσσα und des Pluralis γλῶσσαι in Hinsicht der fraglichen Formel ist ein wesentlicher Mangel der schulz'schen Untersuchung. Aus diesem Grunde gibt der ganze vierte Abschnitt (S. 94 — 121), welcher die sprachliche Ausmittelung zum Gegenstande hat, keinen genügenden Beweis für die schulz'sche Erklärung. Das Resultat ist (S. 112.): „Die wissenschaftliche Kenntniß einer Sprache, die Kenntniß mehrerer Sprachen konnte durch γλῶσσα nicht bezeichnet werden. Immer bewegt sich der Ausdruck im Gebiete der Sprachtöne, Redeweisen, wiefern solche durch das Stimmorgan hervorkommen und rein äußerlich sind." Das Letztere liegt von selbst in dem Ausdrucke λαλεῖν, was aber das Erstere betrifft, so ist nicht einzu-

Dieß führt uns auf das zweite Moment oder auf die Frage, was der Pluralis γλῶσσαι in der Formel γλώσσαις λαλεῖν bedeute, sofern sie von den zuvor genannten Formeln unterschieden, somit auch auf etwas von dem bisher Erörterten Verschiedenes bezogen werden muß. Es ist dieß, was das Philologische betrifft, die Hauptfrage und der schwierigste Theil der Untersuchung. Ich ging in meiner frühern Abhandlung von der Voraussetzung aus, die von Lukas (Ap. Gsch. 2, 4) gebrauchte Formel: ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, und die gleichbedeutende des Markus (16, 17) καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν sey als die ursprüngliche anzusehen. Da nämlich Markus und Lukas als Geschichtschreiber von einer Erscheinung reden, die sich in der Zeit, die sie beschreiben, zuerst in ihrer Neuheit und Eigenthümlichkeit darstellte, so haben sie auch den vollständigen, die Sache genau bezeichnenden Ausdruck gebrauchen müssen; Paulus dagegen spreche von der Sache aus dem Leben heraus: nachdem sie einmal eine bekannte, im Leben der Christen gewöhnliche Erscheinung geworden sey, sey für sie auch der abgekürzte Ausdruck bezeichnend genug gewesen, wie ja die Sprache des gewöhnlichen Lebens überall den so

sehen, warum der Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν seinem einfachen grammatischen Sinne nach nicht soll heißen können: in Sprachen reden, wobei sich sodann von selbst versteht, daß auch die (irgendwie erlangte) Kenntniß der Sprachen, in welchen man redet, vorausgesetzt werden muß. Ebenso unbegründet ist daher auch die Behauptung, auf den Inhalt dessen, was der γλώσσῃ (γλώσσαις) λαλῶν zu vernehmen gegeben habe, nehme die Redensart selbst gar keine Rücksicht (S. 116.). Diese Behauptung beruht nur auf der Voraussetzung, die beiden Ausdrücke: γλώσσῃ und γλώσσαις λαλεῖν seyen völlig identisch, aber eben diese Identität hat Schulz nirgends nachgewiesen. Daß dem γλώσσαις λαλεῖν nach der schulz'schen Erklärung, obgleich es nicht auf den Inhalt gehen soll, doch ein bestimmter Inhalt gegeben wird, beweist am besten die schulz'sche Uebersetzung der Stelle 1 Kor. 13, 1: „Wenn ich auch mit gottbegeisterten Lobgesängen der Menschen und der Engel laut werde," u. s. w.

viel möglich kurzen, einfachen, emphatischen Ausdruck liebe. Es schien mir gegen Bleek's Behauptung (Stud. 1830. 1. S. 51), daß es sich überhaupt nicht beweisen, noch wahrscheinlich machen lasse, daß jemals die Formel ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν als eigentliche Bezeichnung dieses Charisma üblich gewesen sey, mit gutem Grunde eingewendet werden zu können, weit natürlicher sey doch, anzunehmen, der ursprünglich vollständigere Ausdruck sey im gemeinen Gebrauch abgekürzt worden, als umgekehrt, der ursprünglich zwar kurze, aber bezeichnende Ausdruck habe später einen völlig müßigen und nichtssagenden Zusatz erhalten, wie nach der bleek'schen Erklärung die Epitheta ἕτεραι und καιναὶ wären, wenn sie nichts weiter ausdrückten, als was an sich schon in dem Ausdrucke γλῶσσαι enthalten wäre. Ich habe mich jedoch durch weitere Erwägung der verschiedenen Momente, die hier zu unterscheiden sind, von der Unhaltbarkeit jener Voraussetzung a) überzeugt. Denn

a) Auch Bäumlein macht dieselbe unrichtige Voraussetzung (S. 104): „Es ist natürlich, daß wir die vollste Formel in Mark. 16, wo das Charisma verheißen, und in Act. 2. finden, wo es zum erstenmal ertheilt wird." — Es ist gewiß bemerkenswerth, daß in der Apostelgeschichte in der erstern Stelle die vollere, in den folgenden dagegen die kürzere Formel, welche auch im Korintherbriefe die häufigere ist, gebraucht wird. Es führt uns dieß von selbst auf die Bemerkung, daß wir uns die kürzere Formel eben nur als Abkürzung aus der vollern zu erklären haben, eine Abkürzung, die sich im kirchlichen Sprachgebrauch ebenso leicht ergab, als manche andere elliptische Ausdrucksweisen. Dagegen geht Schulz (S. 58) mit Recht davon aus, daß von den beiden Schriftstellern, aus deren Schilderung das wahre Verhältniß der γλώσσαις λαλοῦντες ausgemittelt werden müsse, Paulus und Lukas, dem Erstgenannten auch der erste Platz und für die Entscheidung der Sache unbedenklich das größte Gewicht zuerkannt werden müsse, da nicht nur seine Darstellung die frühere der Zeit nach, die des Lukas und Markus die spätere sey, sondern, was viel wichtiger, die des Paulus auf ihm lebendig gegenwärtigen Thatsachen beruhe, während die Berichte der beiden andern Evangelisten nur aus der Ferne her auf dem Wege der Ueberlieferung an die Referenten ge-

wer bürgt uns dafür, daß Markus und Lukas ihre Formeln in einem so urkundlich historischen Sinne gebrauchen, daß wir aus ihnen auf die Zeit, in welcher ihrer Erzählung zufolge jene Erscheinung zuerst hervorgetreten seyn soll, zurückschließen können? Wir können aus ihnen nur so viel sehen, daß zu der Zeit, als Markus und Lukas schrieben, mit der von ihnen beschriebenen Erscheinung der Begriff verbunden wurde, welchen die ausführlicheren Formeln, deren sie sich bedienen, ausdrücken. Da nun aber die Abfassung des ersten Briefes an die Korinther in eine bedeutend frühere Zeit fällt und bei dieser ersten Erwähnung des Charismas γλώσσαις λαλεῖν noch nichts jener Bezeichnung Analoges sich findet, so sind wir nicht berechtigt, die kürzere Formel aus der längern zu erklären, sondern können jene nur für sich nehmen und mit den Merkmalen zusammenhalten, die sich uns in der Sphäre, in welcher sie zunächst erscheint, darbieten. Wie sollen wir nun von diesem Standpunkte aus den Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν im ersten Briefe an die Korinther verstehen? Die ältere Ansicht, daß er ein Reden in verschiedenen fremden Sprachen bedeute, hat neue Vertheidiger an Bäumlein und Rückert gefunden. Der erstere schließt seine Untersuchung (S. 120.) mit dem Resultate: „Nach sorgfältiger Erwägung der Gründe für und wider scheint mir jene Interpretation des γλώσσαις λαλεῖν, welche darin ein Reden in fremden Sprachen erkennt, exegetisch am beßten begründet und gegen Einwürfe hinlänglich gerechtfertigt zu seyn." Es mag

langt seyen, welche das Erzählte nicht miterlebt, und keine anschauliche Kenntniß von dieser, wie es scheine, nicht aller Orten vorgekommenen Erscheinung selbst besessen haben. — Von selbst versteht sich übrigens, daß es mit der Formel γλώσσαις λαλεῖν in Ap.-Gesch. 10,46. 19,6. eine andere Bewandtniß hat, als mit der in 1 Kor. Jene ist, da ihr die vollständigere (Ap.-Gesch. 2.) vorangeht, mit Recht als eine abgekürzte anzusehen, diese aber nicht. Hier findet die auch von Winer (Gramm. des neutest. Sprachid. S. 477) gerügte petitio principii nicht statt.

zugegeben werden, daß die früher aus 1 Kor. 14, 10—12. genommene Einwendung durch die Gegenbemerkungen Bäumlein's (S. 92 f.) beseitigt werden kann, daß die Worte τοσαῦτα, εἰ τύχοι u. s. w. nicht sowohl ein zur Erläuterung dienendes Beispiel (man vgl. über die Formel εἰ τύχοι Billroth und Olshausen z. d. St.), als vielmehr das Allgemeine anführen sollen, von welchem auf den besondern, darunter begriffenen Fall der γλώσσαις λαλούντων die Anwendung gemacht werden soll (so daß der Gedanke des Apostels wäre: bei den mancherlei Sprachen, die es unter den Menschen gibt, ist doch immer nothwendig, daß sie auch demjenigen verständlich seyen, welchem die Rede gilt: so auch ihr, die ihr euch so eifrig um Geistesgaben bestrebt, sucht der Gemeinde verständlich und dadurch erbaulich zu werden), allein es bleiben deßungeachtet der Schwierigkeiten so viele zurück, daß man sich mit jener Ansicht unmöglich befreunden kann. Es gehört zu den besondern Vorzügen der schulz'schen Abhandlung, daß in ihr diese Schwierigkeiten in ihrem ganzen Umfang und Gewicht dargelegt werden (in dem dritten Abschnitte, 57 — 93. „Das γλώσσαις λαλεῖν war kein Reden in Sprachen"). Wenn auch von den achtzehn Beweisgründen, welche hier hervorgehoben werden, nicht alle die gleiche Bedeutung haben und mehrere derselben sich nur auf die Apostelgeschichte beziehen, so treffen doch die meisten und stärksten derselben die Anwendung jener Ansicht auf den ersten Brief an die Korinther, und es gilt in Beziehung auf diesen ganz besonders, was Schulz (S. 92.) zum Schlusse sagt: „So lehnen sich auf der einen Seite die der Glossolalie beigelegten Prädicate, Kennzeichen, Wirkungen einhellig und entschieden gegen die Annahme fremder Sprachen auf, und andererseits fehlt es durchgängig an denjenigen Bestimmungen und Merkzeichen, welche eine Schilderung des Redens ausländischer, zuvor nicht gelernter Sprachen nothwendigerweise hätte mit sich führen müssen." Gewiß

hätte man sich weit weniger veranlaßt gesehen, das λαλεῖν γλώσσαις in dem ersten Brief an die Korinther von einem Reden in fremden Sprachen zu erklären, wenn man nicht immer die Darstellung der Apostelgeschichte dabei vor Augen gehabt hätte. Da nun aber die beiden Hauptstellen aus den zuvor angegebenen Gründen streng auseinander zu halten sind, so gibt es in der That keine andere Erklärung, die sich mehr empfehlen könnte, als die bleek'sche, welcher zufolge das λαλεῖν γλώσσαις ein Reden in ungewöhnlichen, auffallenden, von dem herrschenden Sprachgebrauche abweichenden Ausdrücken ist. Je mehr man sich in den Kreis der Verhältnisse hineinversetzt, in welchem der apostolische Brief sich bewegt, desto mehr muß sich diese Ansicht, sobald sie richtig aufgefaßt und nicht mit Unnöthigem und Fremdartigem verbunden wird, als die überwiegend wahrscheinlichste darstellen. Sie schließt sich sowohl in Hinsicht der Sache, als der Sprache an das bisher Erörterte vollkommen gut an. Bestand das γλώσσαις λαλεῖν auf seiner ersten Stufe, wie gezeigt worden ist, als ein γλώσσῃ oder διὰ τῆς γλώσσης λαλεῖν in mehr oder minder unarticulirten Tönen, in jauchzenden Exclamationen und andern Aeußerungen dieser Art, wie kann es befremden, daß der Drang des im Innern erregten, überschwenglichen Gefühls, das nach einem Ausdrucke rang, auch solche Redeformen zu Hülfe nahm, die theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigstens in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht üblich waren a)? Für das Neue und Außerordentliche, welches das Gemüth erfüllte und bewegte, sollte, da das gewöhnliche Mittel der Mittheilung zu mangelhaft und unzureichend erschien, ein neues Organ, eine neue Sprache geschaffen werden; der Versuch hierzu waren alle jene eigenthümlichen und auf-

a) Um so besser erklärt sich, wenn wir verschiedene Elemente unterscheiden können, der Ausdruck γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 10).

fallenden Aeußerungen, in welchen die γλώσσαις λαλοῦντες sich vernehmen ließen, aber dieser Versuch mußte der Natur der Sache nach ein sehr unvollkommenes Stückwerk seyn und konnte daher im beßten Falle in nichts Anderem bestehen, als in einzelnen abgerissenen Wörtern und Redensarten, die entweder aus einem antiquirten Sprachgebrauch, oder aus fremden Sprachen genommen waren. In einer Versammlung, in welcher die gewöhnliche Sprache die griechische war, machten ohne Zweifel hebräische und aramäische Ausdrücke und Formeln, mit welchen Solche, die jene Sprachen selbst nicht verstanden, auf dem durch das Christenthum eröffneten Wege leicht bekannt werden konnten, einen sehr bedeutenden Bestandtheil des γλώσσαις λαλεῖν aus. Diese Vorstellung der Sache hat so wenig etwas Unwahrscheinliches und Unnatürliches, daß diejenigen Erklärer, welche das λαλεῖν γλώσσαις von einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen verstehen und doch die ganze Erscheinung nicht gerade als ein absolutes Wunder angesehen wissen wollen, von selbst auf sie zurückgeführt werden. In dieser Hinsicht verdient hier erwähnt zu werden, wie Bäumlein sich darüber erklärt (S. 118): „Niemand kann den innigen Zusammenhang der Sprache mit dem Gedanken durch das Medium des Gefühls verkennen, und so wenige Spuren auch jetzt noch davon sich darbieten mögen, dennoch war jedes Wort ursprünglich das Bild der dabei herrschenden Empfindung. Könnte es uns bei dieser Ansicht von der Entstehung der Sprache so wunderbar vorkommen, wenn in ungewöhnlicher Anregung das Gefühl nach neuen Worten sucht, sich eine neue Sprache schafft, oder wenn als Ausdruck für die neuen mächtigen Empfindungen, welche die Seele bewegen und erheben, mehr eine fremde, nicht gemein gebräuchliche Sprache sich darbietet, in ähnlicher Weise, nur in höherem Grade, wie der Dichter die gewöhnliche Rede verschmäht? Erwägen wir so die Natur jener speciellen Art religiöser Begeisterung,

deren Ausdruck das γλώσσαις λαλεῖν war, vergleichen wir damit ähnliche Erscheinungen, hervorgerufen durch ähnliche religiöse Exaltation, so kann uns ein Reden in fremden Sprachen als Ausdruck jenes pneumatischen Zustandes gewiß nicht unnatürlich erscheinen, besonders wenn wir die Vorstellung von ausführlicher Rede oder von einem Vortrage in fremden Sprachen entfernt halten und vielmehr nur kurze Ergießungen religiöser Empfindungen in dem γλώσσαις λαλεῖν finden." Wird das Reden in fremden Sprachen auf diese Weise beschränkt, soll es keine ausführliche Rede, kein zusammenhängender Vortrag gewesen seyn, worauf anders kommt es zurück, als auf das zuvor Angegebene, auf eine Ausdrucksweise, die aus einer Mischung verschiedenartiger Laute und ungewöhnlicher, auffallender, bald daher, bald dorther genommener Redeformen bestand? Wie das γλώσσαις λαλεῖν in diesem Sinne dasselbe war, was wir schon als das erste Moment der Erscheinung, von welcher hier die Rede ist, anzusehen haben, nur in höherem Grade, ein gesteigertes, potenzirtes λαλεῖν γλώσσῃ oder διὰ τῆς γλώσσης, so schließt sich auch die Bedeutung, die dem Ausdrucke γλῶσσαι gegeben werden muß, sehr genau an die Grundbedeutung des Wortes γλῶσσα, Zunge und Sprache, an. Aus der Grundbedeutung „Zunge" kommt die Bedeutung „Sprache", sofern die Sprache das durch das Organ der Zunge Hervorgebrachte ist; wie nun aber der Pluralis öfters die einzelnen Erscheinungen und Wirkungen dessen ausdrückt, was der Singularis als die Einheit des Princips bezeichnet (wie z. B. δυνάμεις die einzelnen Manifestationen der δύναμις, der Wunderkraft, sind, πνεύματα 1 Kor. 14, 12. die verschiedenen Arten, wie das πνεῦμα in den einzelnen Individuen sich äußert), so sind γλῶσσαι besondere Aeußerungen, in welchen das Organ der Zunge sich kund gibt, Formen der Sprache, und zwar hier solche, die etwas Singuläres und Auffallendes an sich haben, also nicht Sprachen, γλῶσσαι

im gewöhnlichen Sinne, sondern nur Sprachidiotismen, γλωσσήματα, gleichsam noch rohe und unvollkommene, und darum wieder außer Gebrauch gekommene Aeußerungen des Organs der γλῶσσα, aus welchen sodann erst die γλῶσσαι im eigentlichen Sinne, die modernen Umgangssprachen des cultivirteren Lebens, hervorgingen. Wie wenig an dieser Bedeutung des Wortes γλῶσσα zu zweifeln ist, erhellt aus den höchst schätzbaren Nachweisungen Bleek's, aus welchen sich zur Genüge ergibt, daß der Begriff γλῶσσαι nicht ausschließlich nur auf veraltete Wörter oder auf Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dialekte zu beschränken ist, sondern der gemeinsame Name für verschiedene Klassen von Wörtern ist und überhaupt, ohne Rücksicht auf den Ursprung, solche Ausdrücke bezeichnet, deren ein Schriftsteller oder Redner sich gegen den gemeinen Sprachgebrauch bediente, so daß sie den meisten seiner Volksgenossen fremd erschienen und für sie eine besondere Erklärung bedurften. Auch solche Wörter, die aus fremden Sprachen herübergenommen waren und in der griechischen kein eigentliches Bürgerrecht erhalten hatten, wurden, wie Bleek (a. a. O. S. 36.) bemerkt und durch eine Andeutung Plutarch's bestätigt, ohne Zweifel unter demselben Ausdrucke begriffen. Besondere Beachtung verdient unter den von Bleek angeführten Beispielen und Beweisstellen, aus welchen zugleich auch zu ersehen ist, wie eine solche φράσις oder λέξις γλωσσηματική oder ein solches genus locutionum glossematicum in einem gewissen Kreise des Lebens der alten Welt gar nichts Ungewöhnliches war, eine Stelle bei Plutarch (De Pyth. orac. c. 24.), wo γλῶσσαι von den Ausdrücken steht, in denen die pythische Priesterin in früherer Zeit die Orakelsprüche gegeben habe, so lange sie dieselben überhaupt in poetischer Rede ertheilte, während in der spätern Zeit, wo sie dieselben in Prosa ertheilte und sich ganz zu der allgemein verständlichen Sprache des gewöhnlichen Lebens herabließ, worin Lehrer zu ihren Schülern

reden, Gesetzgeber und Fürsten zu den Staaten und Unterthanen, auch die γλῶσσαι bei ihr nicht weiter zum Vorscheine kamen (Bleek a. a. O. S. 43). Auch hier erscheinen demnach die γλῶσσαι in einer ähnlichen religiösen Beziehung, wie in der christlichen Gemeinde in Korinth, sofern wir auch an diesem Beispiele sehen, daß sie einem Gebiete des religiösen Lebens angehören, in welchem das gesteigerte, über das Gewöhnliche sich erhebende religiöse Gefühl auch einen ungewöhnlichen, von der Sprache des gemeinen Lebens abweichenden Ausdruck sucht.

So sehr ich mich aber nunmehr bei wiederholter Prüfung der verschiedenen in Betracht kommenden Ansichten für die früher von mir bestrittene bleek'sche Erklärung entscheiden muß, so sehr bin ich dennoch auch jetzt noch von der Richtigkeit der früher von mir derselben entgegengestellten Einwendungen überzeugt und ich kann ihr auch jetzt nur unter folgender doppelten Einschränkung beistimmen: 1) der Sprachgebrauch der Alten gestattet es nicht, mit dem Ausdrucke γλῶσσαι den Begriff einer poetischen Redeweise, eines hochpoetischen, begeisterten Vortrages zu verbinden. Dadurch wird schon etwas eingemischt, zu dessen Voraussetzung uns der Ausdruck γλῶσσαι für sich nicht berechtigt. Es soll zwar nicht geleugnet werden, daß das γλώσσαις λαλεῖν aus einem Zustande der Begeisterung, des lebhaft erregten, gesteigerten Gefühls hervorging, aber in dem Begriffe der γλῶσσαι liegt dieß an sich keineswegs, und wenn dem nachgewiesenen Sprachgebrauche zufolge die γλῶσσαι nicht von einem zusammenhängenden Vortrage, sondern nur von einzelnen, isolirten Wörtern und Ausdrücken zu verstehen sind, so erhalten wir eine falsche Vorstellung von dem γλώσσαις λαλεῖν, wenn wir demselben geradezu den Begriff eines begeisterten Vortrages unterlegen. 2) Wenn die hier angenommene Bedeutung des Wortes γλῶσσαι in der ganzen Schilderung, die uns der Apostel in seinem ersten Briefe an die Korinther von dem

γλώσσαις λαλεῖν gibt, nicht nur nichts gegen sich hat, sondern vielmehr mit derselben in vollkommener Uebereinstimmung steht, so folgt hieraus nicht, daß sie die gleiche Anwendung auch auf die in der Apostelgeschichte von dem λαλεῖν γλώσσαις handelnden Stellen findet. Man vgl. über diese beiden Punkte, die gegen die bleek'sche Erklärung geltend gemacht werden müssen, meine frühere Abhandlung (S. 87—99). Durch diese Einschränkung verliert die bleek'sche Erklärung nichts von ihrem Werthe, sie wird vielmehr, auf die Grenzen zurückgeführt, die ihr von selbst durch den Sprachgebrauch der Alten gesteckt sind, nur um so gewisser gegen die Einwendungen sicher gestellt, die gegen sie erhoben werden. Man vgl. hierüber Schulz (a. a. O. S. 39. f.). Die meisten der schulz'schen Einwendungen erledigen sich schon durch die soeben gemachten Bemerkungen, auch die übrigen sind, wie sich gleichfalls zeigen läßt, nicht sehr erheblich. „Wie sollten wohl," sagt z. B. Schulz (S. 39 f.) „jene veralteten, nur noch bei griechischen Dichtern damals gebräuchlichen Formeln und wenig verständliche Provinzialismen, welche noch dazu erst von Grammatikern und jüngern Griechen (Pollux, Dionysius von Halikarnaß u. s. w.) mit der technischen Benennung γλῶσσαι bezeichnet werden, in die Kreise der ältesten Christen und Apostel, zumal in Palästina, hinübergekommen, auf welchem Verbindungswege diesen mit griechischer Schulbildung unbekannten Männern und den neutestamentlichen Schriftstellern unter dem gedachten Kunstnamen „Glossen" denkbarerweise zugeführt worden seyn?" Ist denn aber hier von bestimmten aus griechischen Dichtern genommenen Formeln die Rede, die den ältesten Christen nur auf dem Wege gelehrter Schulbildung bekannt werden konnten? Ungewöhnliche, alterthümlich lautende, auf seltsame Weise gebildete Wörter und Redensarten, Idiotismen und Provinzialismen, fremdartige, aus andern Sprachen genommene Ausdrücke gibt es in jeder Sprache und zu jeder Zeit, und es

gehört nicht gerade ein hoher Grad von Gelehrsamkeit und Bildung dazu, solche Redeformen kennen zu lernen oder auch selbst zu schaffen. Erklärt man also das λαλεῖν γλώσσαις auf die angegebene Weise, so wird hiermit nichts Anderes gesagt, als daß es unter den Christen jener Zeit manche gab, die sich einer Ausdrucksweise bedienten, deren Hauptbestandtheile Ausdrücke der genannten Art waren; daß aber solche Ausdrücke auch schon im christlichen Sprachgebrauche jener Zeit mit dem Worte γλῶσσαι bezeichnet wurden, kann ebenso wenig befremden, da diese Bedeutung des Wortes nicht bloß bei Grammatikern, wie Pollur, sondern auch schon bei Schriftstellern, wie Aristoteles (man vgl. Bleek, a. a. O. S. 34.), als eine bereits gangbare sich findet. „Was sollten endlich," sagt Schulz weiter, „jene ältesten Christen mit einem so ungewöhnlichen Sprachgebrauch aus einer ihnen durchaus fremden Region, mit jenen schwer verständlichen Glossen, wären dergleichen auch wirklich zu ihrer Kenntniß gelangt, für ihre gottesdienstlichen Zwecke wohl zu gewinnen sich eingebildet haben? Mußten solche seltsame Formeln erst durch Hermeneuten erklärt werden, warum enthielt man sich ihrer nicht lieber ganz und redete sogleich auf eine Jedermann verständliche Weise? Wozu denn überhaupt Hermeneuten, da es für den, welcher sich einmal der Glossen bediente, gar keine Schwierigkeit machen konnte, sich auch selber Andern verständlich zu machen?" Diese Einwendung trifft nicht bloß die Erklärung, von welcher hier die Rede ist, sondern im Grunde jede andere. Versteht man unter dem γλώσσαις λαλεῖν, was Schulz unter demselben versteht, einen Zustand der Entrückung, in welchem die γλώσσαις λαλοῦντες ihr Wonnegefühl in unverständlichen Tönen und Geberden kund werden ließen, wie konnte dieser Zustand ein völlig unwillkürlicher seyn, wenn der Apostel solche Ermahnungen gibt, wie er sie 1 Kor. 14, 27. f. gibt? War er aber kein schlechthin unwillkürlicher, konnte der γλώσσαις λαλῶν, wie wir

annehmen müssen (man vgl. V. 5. ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ), wenigstens in einzelnen Fällen sein γλώσσαις λαλεῖν selbst dolmetschen und Andern verständlich machen, warum äußerte er gleichwohl seine Gefühle in unverständlichen Tönen und Geberden, die erst einer Auslegung bedurften, warum drückte er sich nicht sogleich auf eine allgemein verständliche Weise aus? Allen Merkmalen zufolge, die wir aus dem Briefe des Apostels entnehmen können, kann der Zustand des γλώσσαις λαλῶν kein in dem Grade bewußtloser, der freien Selbstbestimmung ermangelnder gewesen seyn, daß es ihm schlechthin unmöglich gewesen seyn sollte, sich auf andere Weise mitzutheilen. Allein man glaubte nun einmal, für die Fülle und Macht des religiösen Gefühls, von welchem man ergriffen und durchdrungen war, eigne sich keine andere Ausdrucksweise, und legte in der religiösen Stimmung, in welcher man sich befand, besondern Werth darauf, sich gerade auf solche Weise auszusprechen und mitzutheilen, um den Geist, von welchem man sich erfüllt fühlte, in den verschiedensten Formen frei walten zu lassen, weßwegen diese religiöse Erscheinung überhaupt ganz nur nach dem subjectiven Werthe, welchen sie für den Einzelnen hatte, zu beurtheilen ist. Hierin liegt von selbst auch schon die Antwort auf die Einwendung, die Schulz noch macht: „Wie war es möglich, den Gebrauch dieser Floskeln im religiösen Vortrage als eine besondere Gabe, zumal als eine Eingebung der Gottheit vorzustellen? Sollten wir es für möglich halten, daß die in Begeisterung versetzten Christen dergleichen ausländische, kaum für Sprache gehaltene Floskeln als einen Vorzug ihrer Darstellung, ja das Vermögen ihres Gebrauchs als eine Gabe des heiligen Geistes betrachtet hätten?" Wie kann man sich darüber wundern, wenn doch zugleich allgemein zugegeben werden muß, daß diese Erscheinung, wie man sie auch auffassen mag, in jedem Falle eine ganz eigenthümliche, nur aus den Verhältnissen jener ersten Zeit erklärbare gewesen sey. Eine

solche bleibt sie auch bei der schulz'schen Erklärung. Daß aber auch der Apostel selbst das λαλεῖν γλώσσαις in diesem Sinne als ein Charisma des Geistes gelten ließ, kann nicht befremden, wenn wir bedenken, daß er seinen Werth nicht sowohl nach der Form seiner Aeußerung, die er ja selbst mißbilligt, als vielmehr nur nach der Gemüthsstimmung würdigte, aus welcher es hervorging.

Wenn neben der philologischen Nachweisung die Richtigkeit jeder Ansicht über das Wesen des λαλεῖν γλώσσαις nur nach dem höhern oder geringern Grade der Uebereinstimmung mit den verschiedenen Merkmalen, die zur Charakteristik desselben gehören, beurtheilt werden kann, so steht die hier angenommene Ansicht nicht nur keiner der übrigen Erklärungen nach, sondern hat sogar Manches entschieden vor ihnen voraus. Ich mache in dieser Beziehung hier nur auf Einen Punkt aufmerksam. In einer sehr wesentlichen Beziehung zum Begriffe des λαλεῖν γλώσσαις steht, was der Apostel über das διερμηνεύειν sagt. Je natürlicher sich ergibt, wie das vom Apostel geforderte διερμηνεύειν sowohl nothwendig, als möglich war, desto richtiger wird auch unsere Vorstellung von dem λαλεῖν γλώσσαις seyn. Zu welcher andern Vorstellung paßt nun aber das διερμηνεύειν besser, als zu der unsrigen, da ja die alten Schriftsteller, aus welchen wir diese Bedeutung des Wortes γλῶσσαι kennen, die Glossen als Wörter und Redensarten charakterisiren, die wegen ihrer Fremdartigkeit und Unverständlichkeit einer Erklärung und Auslegung bedürfen? Zwar scheint, wenn man die γλώσσας von fremden Sprachen versteht, das διερμηνεύειν von selbst von der Uebersetzung, die sie nothwendig machten, verstanden werden zu müssen; wie sollte aber bei dieser Annahme je der vom Apostel vorausgesetzte Fall eingetreten seyn, daß der γλώσσαις λαλῶν nicht sein eigener Uebersetzer war (1 Kor. 12, 10. 30. 14, 13. 27. 28)? Kann man nicht mit Recht sagen, was Schulz (S. 71) sagt: „Ist's wohl denkbar, daß

Jemand in fremder Sprache redet, und was er sagt, doch nicht in seine eigene Sprache übersetzen kann, sondern für diesen Zweck erst ein Anderer zu Hülfe kommen muß? Soll, wer der fremden Sprachen mächtig war, indem er sie sprach, seine Volkssprache vergessen und sich selbst nicht verstanden haben? Verstand der Redende, was er in fremder Sprache laut werden ließ, was konnte dann Schwieriges für ihn in der Uebertragung und Wiedergabe desselben im heimathlichen Dialekte liegen, und wozu dann erst einen besonderen Interpreten?" Diese gewiß sehr richtige Einwendung kann nicht mit dem gleichen Rechte gegen die Ansicht, nach welcher die γλῶσσαι nicht Sprachen, sondern Glossen waren, gemacht werden, indem in diesem Falle auf den ekstatischen Zustand überhaupt, dessen Aeußerung das γλώσσαις λαλεῖν war, weit größeres Gewicht gelegt werden kann, als bei jener anderen Erklärung. Unstreitig ist das διερμηνεύειν nicht bloß von einer Dolmetschung oder Uebersetzung desjenigen, was der γλώσσαις λαλῶν sprach, zu verstehen, sondern zugleich von einer Deutung und Exposition des ganzen eigenthümlichen Zustandes, in welchem er sich befand, so daß die Laute, Ausdrücke und Formeln, in welchen der γλώσσαις λαλῶν sich vernehmen ließ, gleichsam die Zeichen und Symbole der Mysterien (1 Kor. 14, 2) waren, mit welchen er sich in seinem Innern beschäftigte. War aber das λαλεῖν γλώσσαις ein Reden in fremden Sprachen, so sieht man nicht, wie das Geschäft der Hermeneuten in etwas Anderem bestehen konnte, als im Uebersetzen des von dem γλώσσαις λαλῶν Gesprochenen. Auf der anderen Seite aber mußte der Hermeneute bestimmte äußere Merkmale haben, an die er sich halten konnte, um den innern Zustand des γλώσσαις λαλῶν zu deuten, und zwar Merkmale solcher Art, die für sich nicht so verständlich waren, daß sie keiner Deutung bedurften. In dieser Hinsicht möchte, was die schulz'sche Erklärung betrifft, die Frage entstehen, ob das

Jauchzen und Lobsingen, das Hallelujah und Hosiannarufen, das nach Schulz das Wesentliche des λαλεῖν γλώσσαις gewesen seyn soll (vgl. S. 146), ein hinlängliches Object des διερμηνεύειν gewesen wäre. Nehmen wir alles dieß zusammen, so stimmt offenbar die hier entwickelte Ansicht von dem λαλεῖν γλώσσαις auch mit demjenigen am besten zusammen, was wir uns unter der Function des διερμηνεύειν zu denken haben. Die Glossen, in welchen gesprochen wurde, bedurften der Natur der Sache nach einer Deutung, und doch bestand das Geschäft des Hermeneuten auch nicht im bloßen Uebersetzen, in welchem Falle wenigstens eine durch einen Anderen gegebene Uebersetzung als etwas Zweckloses erscheinen müßte; die Deutung, die von den Glossen gegeben wurde, sollte zugleich hauptsächlich dazu dienen, den ganzen geistigen Zustand des γλώσσαις λαλῶν auf eine für die Gemeinde erbauliche Weise darzulegen.

Es ist zum Theil schon gelegentlich bemerkt worden, aus welchem Gesichtspunkte der religiöse Werth der eigenthümlichen Erscheinung, die wir hier vor uns haben, zu beurtheilen ist. Wir müssen nun aber, ehe wir von dem Korintherbriefe zur Apostelgeschichte fortgehen, die Frage über ihre Bedeutung und ihren Ursprung noch etwas näher in Erwägung ziehen. Sie scheint nämlich, worauf bisher von den Interpreten noch zu wenig Rücksicht genommen worden ist, gleichfalls mit den Parteiverhältnissen zusammenzuhängen, die in der korinthischen Gemeinde stattfanden. Erwägt man den Zusammenhang des ganzen Abschnittes, in welchem der Apostel von den Charismen des Geistes spricht, genauer, so sieht man deutlich, daß seine eigentliche Absicht dahin geht, sich über das λαλεῖν γλώσσαις näher zu erklären, und daß er aus dieser Veranlassung auf seine Erörterung über die Charismen des Geistes überhaupt geführt wird, um das Verhältniß, in welchem das einzelne Charisma des λαλεῖν γλώσσαις zu den übrigen Charismen steht, zu bestimmen. Die Veranlassung aber, sich

darüber zu erklären, hatte der Apostel wie in Ansehung der beiden vorangehenden Hauptgegenstände, von welchen er (K. 6. f. u. K. 8. f.) handelt, ohne Zweifel durch eine besondere Anfrage der Korinther erhalten. Aus seiner Erklärung geht hervor, daß in Korinth auf das Charisma des γλώσσαις λαλεῖν ein zu hoher Werth gelegt wurde. Wenn nun aber die Interpreten gewöhnlich diese überschätzende Meinung der korinthischen Gemeinde überhaupt zuschreiben, so ist dieß eine irrige Voraussetzung. Schon die deßhalb bei dem Apostel gemachte Anfrage setzt voraus, daß hierüber eine Verschiedenheit der Ansicht in Korinth stattfand, noch bestimmter ist es daraus zu ersehen, daß der Apostel, so sehr er das λαλεῖν γλώσσαις zu beschränken und dem Mißbrauche, welcher mit demselben getrieben wurde, vorzubeugen sucht, sich doch zugleich auch zu der Ermahnung veranlaßt sieht (1 Kor. 14, 39): τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε. Es muß demnach, wie an sich schon der in der korinthischen Gemeinde herrschende Sectengeist wahrscheinlich macht, auch Solche gegeben haben, welche in demselben Verhältnisse, in welchem dieses Charisma von Manchen überschätzt wurde a), es herabsetzten und wohl sogar ganz aus der christlichen Gemeinde verbannt wissen wollten. Bei so schroff einander gegenüberstehenden Ansichten begreifen wir um so besser die alles Extreme abschneidende, den Gegensatz mit weiser Mäßigung so viel möglich ausgleichende ausführliche Erklärung, welche der Apostel über dieses Charisma gibt. Vergegenwärtigen wir uns die in der korin-

a) Wie sehr das λαλεῖν γλώσσαις von einer gewissen Partei überschätzt und über alle anderen Charismen gestellt wurde, ist besonders auch aus der Stelle 1 Kor. 13, 1. zu sehen, wo der Apostel offenbar nach der Ansicht dieser Partei das λαλεῖν γλώσσαις unter den geistigen und sittlichen Vorzügen, mit welchen er den Werth der Liebe zusammenstellt, zuerst nennt. Sehr treffend hat daher schon Theodoret zu dieser Stelle bemerkt: Πρῶτον ἁπάντων τέθεικε τὴν παρεξέτασιν ποιούμενος τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν, ἐπειδὴ τοῦτο παρ' αὐτοῖς ἐδόκει μεῖζον εἶναι τῶν ἄλλων.

thischen Gemeinde stattfindenden Parteiverhältnisse, die Trennung derselben in die beiden Hauptparteien, die paulinische und die petrinische, so kann wohl kein Zweifel darüber seyn, daß wir die Gegner dieses Charisma auf der paulinischen Seite, von welcher ja die darüber bei dem Apostel gemachte Anfrage allein ausgegangen seyn kann, die Freunde desselben aber auf der petrinischen zu suchen haben. In dieser Hinsicht ist noch besonders bemerkenswerth, daß dieselben, die den größten Werth auf das *λαλεῖν γλώσσαις* legten, einigen Andeutungen zufolge sich auch als die vorzugsweise Pneumatischen betrachteten. Nur hieraus läßt sich die eigene, engere Bedeutung erklären, in welcher sich das Wort *πνευματικὸς* in einigen Stellen des apostolischen Abschnittes findet. Wenn der Apostel (1 Kor. 14, 37) dem *προφήτης* den *πνευματικὸς* gegenüberstellt, so kann unter dem letzteren, indem der Apostel in dem ganzen Zusammenhange von dem Unterschiede des *προφητεύων* und des *γλώσσαις λαλῶν* spricht, nur der *γλώσσαις λαλῶν* verstanden werden. Sollte auch dieselbe Bedeutung *ζηλοῦτε τὰ πνευματικὰ* in 14, 1, obgleich Interpreten wie Heydenreich und Billroth sie mit Recht auch hier als die wahrscheinlichere vorziehen, etwas zweifelhafter seyn, so kann sie doch 12, 1. kaum verkannt werden a).

a) Olshausen versteht (12, 1. u. 14, 1) unter den *πνευματικὰ* Geistesgaben überhaupt und (14, 37) unter dem *πνευματικὸς* jeglichen Inhaber eines Charisma. Auch Rückert meint, *πνευματικὸς* sey hier weiter zu fassen, als Gattungsbegriff, unter den auch der *προφήτης* mit gehöre, ein vom Geiste Getriebener überhaupt. Allein in diesem Falle sollte es heißen: *ἢ ἄλλο τι πνευματικὸν ἔχειν*; so wie *ἢ πνευματικὸς* steht, ist es schon dem Ausdrucke nach am natürlichsten, den *πνευματικὸς* in ein coordinirtes Verhältniß zum *προφήτης* zu setzen, wofür ohnedieß der Zusammenhang spricht. Bei der Stelle 14, 1. gibt Rückert selbst zu, daß der Apostel in Angemessenheit zu dem Sprachgebrauche der Korinther, bei welchen das *γλώσσαις λαλεῖν* ausschließlich oder doch vorzugsweise diesen Namen (*πνευματικὰ*) führte, denselben ebenso beschränkt, als sie, anwende. Warum soll aber dieß nicht auch

Es mag gleichgültig seyn, ob τῶν πνευματικῶν als Masculinum oder Neutrum genommen wird; da aber der Apostel in dem Satze: περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, den Hauptgegenstand des ganzen folgenden Abschnittes angibt, in welchem, wie auch Billroth richtig bemerkt, seine Absicht nicht ist, von den Geistesgaben überhaupt zu reden, sondern zunächst nur von dem Charisma des γλώσσαις λαλεῖν, so kann auch bei τῶν πνευματικῶν an nichts Anderes gedacht werden. Das γλώσσαις λαλεῖν sollte demnach als eine Erscheinung angesehen werden, in welcher sich der in den Christen überhaupt waltende göttliche Geist ganz besonders kund thue, und die γλώσσαις λαλοῦντες scheinen es absichtlich auf eine Weise geübt zu haben, die auch äußerlich einen recht anschaulichen Beweis des in ihnen wirkenden göttlichen Geistes geben sollte. Dieß muß man, wie überhaupt aus den tadelnden Erinnerungen, die der Apostel über die mit demselben verbundenen Unordnungen gibt, so besonders aus den Worten (14, 23) schließen: ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία — οὐκ ἐροῦσιν, ὅτι μαίνεσθε; dieses μαίνεσθαι bezeichnet denselben durch die äußere Erscheinung der Wirkungen des Geistes hervorgebrachten Eindruck, welcher (Ap. Gesch. 2, 13) durch die Worte geschildert wird: ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσί. Der Geist, wenn er in seiner ganzen Fülle und Kraft den Menschen ergreift, versetzt denselben in einen Zustand, in welchem er seiner selbst nicht mächtig ist, einem seiner Besinnung Beraubten, Betrunkenen gleicht. Diesen höchsten Grad eines ekstatischen, vom Geiste bewirkten Zustandes wollten die γλώσσαις λαλοῦντες sich zueignen, in diesem Sinne betrachteten sie sich selbst als die vorzugsweise Pneumatischen und gaben ihrem Charisma

---

12, 1. der Fall seyn? Mit 14, 1. ist 14, 12. zu vergleichen, wo die Worte: ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων dem Zusammenhange nach gleichfalls auf nichts Anderes bezogen werden können, als auf das λαλεῖν γλώσσαις.

den unbedingten Vorzug vor allen anderen Charismen des Geistes. Um so auffallender und ungewöhnlicher sollte daher auch die Art und Weise seyn, wie der in solchen Organen in seiner höchsten, intensivsten Kraft wirkende Geist sich aussprach. Wenn nun schon hieraus wahrscheinlich wird, daß auch das λαλεῖν γλώσσαις auf eine eigene Weise in die Parteiverhältnisse der korinthischen Gemeinde eingriff, so möchte auch die Vermuthung nicht zu fern liegen, daß es zugleich eine besondere nähere Beziehung zu dem Oppositionsverhältnisse hatte, in welches sich die petrinische Partei zu dem Apostel setzte. Diese Gegenpartei, wie wir sie ihren bestimmten Zügen nach aus dem zweiten Briefe des Apostels näher kennen lernen, ging in ihrer Opposition gegen ihn so weit, daß sie ihm alle Merkmale des apostolischen Charakters absprach. Auch das πνεῦμα konnte sie ihm demnach nicht zuschreiben, da es ja die eigentlichen Apostel nur vermöge ihrer unmittelbaren Verbindung mit dem Herrn und in Folge der ihnen von ihm gegebenen Verheißung empfangen hatten. Man kann sich daher bei der Erklärung des Apostels (7, 40): δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν, kaum der Vermuthung enthalten, eine so nachdrückliche Versicherung sey durch die entgegengesetzte Behauptung der Gegner hervorgerufen worden. Hatte aber der Apostel selbst das πνεῦμα nicht, so konnte er es auch denen nicht mittheilen, die durch ihn zum Christenthume bekehrt worden, seine Lehre war also nicht die echte, die von ihm gestiftete Gemeinde keine wahrhaft christliche; alles wahrhaft Christliche konnte nur denen zu Theil werden, die mit den wahren und eigentlichen Aposteln in Verbindung standen. Um so größeren Werth mußte daher die petrinische Gegenpartei auf alles dasjenige legen, wodurch sie sich als eine wahrhaft apostolische, mit der Fülle des göttlichen Geistes ausgestattete documentiren zu können glaubte.

Bedenkt man, wie tief der Gegensatz der Parteien in die Verhältnisse der korinthischen Gemeinde eingriff und

wie sehr das λαλεῖν γλώσσαις nach der ganzen Darstellung des Apostels bei einem gewissen Theile der Gemeinde zum Gegenstande der Ostentation und Ambition geworden seyn muß, so ist man gewiß berechtigt, es auch unter den zuvor angegebenen Gesichtspunkt zu stellen, und es könnte nur dieß dabei noch auffallend seyn, daß der Apostel sich gegen dasselbe, wenn es eine solche Tendenz hatte, nicht nachdrücklicher und entschiedener erklärte. Allein bei näherer Betrachtung ist doch auch dieß nicht so befremdend, als es zunächst scheinen mag. Obgleich die dem Ansehen und Einflusse des Apostels so nachtheiligen Parteiverhältnisse, die wir erst aus dem zweiten Briefe näher kennen lernen, schon bei der Abfassung des ersten vorhanden gewesen seyn müssen, so vermeidet es doch der Apostel mit weiser Schonung und Vorsicht, in eine nähere Erörterung hierüber einzugehen, es ist ihm nur um die Sache, nicht um seine Person zu thun, und erst am Schlusse des zweiten Briefes entschließt er sich nothgedrungen, seinen persönlichen Gegnern näher entgegenzutreten. Schon hieraus erklärt sich auch die Art und Weise, wie er sich über das λαλεῖν γλώσσαις ausspricht. In der That aber enthält Alles, was er hierüber sagt, so Vieles in sich, was uns, wenn wir das Ganze zusammennehmen, keine sehr hohe Vorstellung von dem religiösen Werthe, welchen er ihm beilegte, geben kann, obgleich es auf der andern Seite auch nicht seine Absicht seyn konnte, ihm jeden religiösen Werth abzusprechen und es somit nicht einmal als ein Charisma des Geistes gelten zu lassen. Wenn auch die Gegner des Apostels, deren feindliche Absicht gegen ihn ihm vielleicht damals noch nicht so genau bekannt war, wie später, als er seinen zweiten Brief schrieb, auch das γλώσσαις λαλεῖν zu ihrer polemischen Tendenz mißbrauchten, so war es deßungeachtet eine eigenthümliche Form des religiösen Lebens, die für diejenigen, deren geistiger Richtung sie besonders zusagte, auch eine eigenthümliche religiöse Bedeutung hatte und daher

auch nur nach ihrem subjectiven Werthe gewürdigt werden konnte. Dieß ist der Gesichtspunkt, aus welchem wir diese Erscheinung, wenn wir sie im Sinne des Apostels auffassen wollen, betrachten müssen. Er will dem *γλώσσαις λαλεῖν* seinen subjectiven Werth lassen, aber einen objectiven kann er ihm nicht zugestehen. Am unmittelbarsten spricht dieß der Apostel in den Worten (14, 17) aus: *σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ' ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται.* Um uns aber die ganze Ansicht des Apostels von dem Wesen und Werthe dieses Charisma klar zu machen, müssen wir uns seinen Gedankengang in dem dasselbe betreffenden Abschnitte seines Briefes noch genauer vergegenwärtigen. Er gehört unter diejenigen Abschnitte in den Briefen des Apostels, in welchen sich die ihm eigenthümliche Dialektik, wie ich sie schon an einem andern Orte a) charakterisirt habe, auf eine sehr ausgezeichnete Weise zu erkennen gibt. Wie überall, wo es sich um die Entscheidung über eine wichtige, in das Leben in ernster Bedeutung eingreifende Frage handelt, stellt sich der Apostel auch hier vor Allem auf den absoluten Standpunkt der metaphysischen oder logischen Betrachtung, um von diesem aus erst zu den empirisch gegebenen Verhältnissen der concreten Wirklichkeit herabzusteigen. Es war ihm die Frage vorgelegt worden, wie die *πνευματικοὶ* oder *τὰ πνευματικὰ*, d. h. das *γλώσσαις λαλεῖν* anzusehen sey? Ehe er nun hierüber die genau motivirte, den Verhältnissen der korinthischen Gemeinde entsprechende Erklärung gibt, geht er auf die allgemeine Frage zurück: was ist das *γλώσσαις λαλεῖν* überhaupt, an sich, in seiner reinen Abstractheit?

---

a) Man vgl. meine Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde, in der tüb. Zeitschrift für Theol. 1836. H. 3. S. 87 f. Die gleiche dialektische Methode des Apostels ließe sich auch, wenn es hier nicht zu weit führen würde, an dem Abschnitte 1 Kor. 8, 1 — 11, a. E. nachweisen.

Es ist, ist die Antwort, die der Apostel (12, 2) gibt, doch in jedem Falle wenigstens etwas Christliches, also nichts Heidnisches, etwas, was, solange ihr Heiden waret, dem Heidenthume mit seinen stummen Götzen anhinget, auf diese Weise sich noch nicht aussprach, eine Erscheinung, bei welcher ihr euch, wenn ihr sie aus dem allgemeinsten Gesichtspunkte betrachtet, vor Allem der großen Veränderung bewußt werden müßt, die mit euch durch eure Bekehrung vom Heidenthume zum Christenthume erfolgte a). Deßwegen gebe

a) Es ist klar, daß der Apostel schon bei dem Ausdrucke τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα das λαλεῖν γλώσσαις vor Augen hat, wie er ja auch (14, 7) den Begriff der φωνή in Beziehung auf dasselbe besonders hervorhebt, obgleich er es (12, 3) zunächst seiner inneren Seite nach als ein λαλεῖν ἐν πνεύματι θεοῦ bezeichnet, weil es ihm um auf den Begriff des Christlichen zu kommen, um den Begriff des πνεῦμα zu thun ist. Olshausen bemerkt, man könnte an den Gedanken des Apostels insofern anstoßen, als sich sagen ließe, es offenbare sich doch auch im Heidenthume eine Geisteskraft. Der Dienst des Bacchus, der Cybele entflammte seine Anhänger auch mit einem, wenngleich unheiligen, Geist. Allein, meint Olshausen, solche immer doch isolirte Erscheinungen konnte Paulus mit Recht unberücksichtigt lassen, da er nur das Heidenthum in der Totalität seiner Wirksamkeit dem Evangelium gegenüberstellen wollte, und in dieser erschienen die εἴδωλα als ἄφωνα, der Gott des Christenthums als der λόγος (von dem λόγος in diesem Sinne ist bei Paulus nicht die Rede, sondern er spricht in dieser Beziehung nur von dem πνεῦμα), der wieder im Menschen auch das λαλεῖν ἐν πνεύματι hervorruft. Dagegen ist jedoch zu bemerken, daß das Heidenthum, gerade in der Totalität seiner Wirksamkeit betrachtet, am wenigsten in den Begriff der εἴδωλα ἄφωνα aufging, daß die Culte des Bacchus und der Cybele nicht so isolirte Erscheinungen sind, daß hier vielmehr an das ganze Orakelwesen und an alle jene Erscheinungen zu denken ist, in welchen auch die alte Religion so viele Stimmen und Organe hatte, in welchen sie sich aussprach, und wenn man ja selbst in der alten Orakelsprache der delphischen Pythia etwas dem christlichen λαλεῖν γλώσσαις Analoges nachweisen zu können glaubt (vgl. die obige Stelle aus Plutarch), so muß der hier gemachte Gegensatz zwischen Heidenthum und Christenthum um so mehr auffallen. Weit richtiger wird man daher sagen, der Apostel hebe hier, ohne das Heidenthum in der Totalität seiner

ich euch als ein charakteristisches Merkmal (γνωρίζω), an welchem ihr dabei den Unterschied des Christlichen und Heidnischen erkennen könnt, das an, daß Keiner, welcher im Zustande der religiösen Begeisterung sich so ausspricht, wie dieß bei dem λαλεῖν γλώσσαις geschieht, von Jesus das sagen kann, was die Gegner des Christenthums charakterisirt, wenn sie Jesum ἀνάθεμα nennen; indem sie vielmehr Jesum nicht ἀνάθεμα, sondern κύριος nennen, bezeugen sie eben damit das in ihnen wirkende göttliche Princip, sie beurkunden sich als Christen, sofern Niemand Christ seyn kann, der nicht auch den Geist hat, das πνεῦμα ἅγιον. Christ seyn und den Geist haben, ist Eines und dasselbe (vgl. Gal. 3, 2): ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; sagt der Apostel zu den vom Christenthume wieder zum Judenthume abfallenden Galatern, um sie an das Charakteristische ihrer Bekehrung zum Christenthume

---

Wirksamkeit charakterisiren zu wollen, zunächst nur diejenige Seite desselben hervor, die den unmittelbarsten Contrast mit der Erscheinung des christlichen Lebens, von welcher er hier spricht, bildet, also die idololatrische Seite. Unpassend ist daher auch, was Rückert zu den Worten (12, 2): ὡς ἂν ἤγεσθε, ἀπαγόμενοι bemerkt: achte man auf den Gegensatz gegen das ἄγεσθαι πνεύματι, der hier offenbar stattfinde, und denke an seine Erklärungen über den Götzendienst (10, 20 f.) zurück, so werde sehr wahrscheinlich, daß er an eine dämonische Gewalt denke, die Sache aber absichtlich so mild und schonend als möglich ausdrücke, als ein mehr blindes, unbewußtes Geführtwerden, um keinen Vorwurf des Vergangenen durchschimmern zu lassen. Wie hätte der Apostel auf die εἴδωλα ἄφωνα so großen Nachdruck legen können, wenn er hier zugleich an die im Heidenthume wirkende dämonische Macht gedacht hätte? Diese dämonische Macht wäre ja auch ein wirkendes geistiges Princip gewesen, während doch durch die εἴδωλα ἄφωνα dem Heidenthume ein solches abgesprochen werden soll. Deßwegen kann der Gegensatz nur so aufgefaßt werden: von den todten Götzen, welchen ihr anhinget, konnte freilich keine Anregung eines geistigen Lebens ausgehen. Statt daß von ihnen, wenn sie wahrhaft lebendige und geistige Wesen wären, ein auf euch einwirkender Einfluß hätte ausgehen sollen, waret nur ihr es, die ihr euch zu ihnen

zu erinnern). So drückt der zweite Satz (V. 3) nur positiv aus, was der erste negativ bezeichnet. Ist also auch das γλώσσαις λαλεῖν etwas, was die Christen als Christen charakterisirt, so muß es auch als etwas Christliches anerkannt werden, und darf nicht schlechthin als etwas Unchristliches verworfen werden. Es ist eine Aeußerung des in den Christen überhaupt wirkenden und sich aussprechenden Geistes. Ein zweites Moment der Betrachtung ist, daß dieses christliche Princip, der heilige Geist, auf sehr verschiedene Weise sich äußert, sich gleichsam in eine Vielheit von πνεύματα (14, 12) dirimirt (διαιρέσεις V. 4.), sich in jedem einzelnen Individuum, nach Maßgabe seiner Individualität (12, 11), zu einem eigenen Charisma gestaltet. Hierin liegt nun ein doppelter Gedanke. Theilt sich der Eine Geist auf so verschiedene Weise, äußert er sich in so mannichfaltigen Formen, so kann unter so vielen und so verschiedenen Gaben auch eine für sich als minder bedeutend erschei-

hinführen ließet, und zwar auch ihr durch keinen geistigen, seiner Richtung gewissen Zug eures Wesens, sondern nur wie durch einen blinden Trieb, ὡς ἂν ἤγεσθε, wie euch eure sich selbst überlassene, vom wahrhaft göttlichen noch nicht ergriffene und in ihrer Richtung bestimmte Natur hin und her trieb. Das Verhältniß, in welches der Apostel hier das Heidenthum und Christenthum zu einander setzt, ist demnach ganz analog dem Verhältnisse von σάρξ und πνεῦμα. Richtig gibt Billroth den Sinn dieser Stelle so an: „Ihr wißt, daß, als ihr damals euch zu den stummen Götzenbildern führen ließet, ihr gar keine Wirkung derselben auf die sie Verehrenden wahrnahmt. Wie sie selbst stumm waren, so blieben es auch ihre Anbeter und aus keinem derselben sprach der Geist. Dieß ist der wesentliche Unterschied zwischen damals und jetzt." Wenn aber Billroth so fortfährt: „Darum sage ich euch, daß Jeder, der Jesum als den Christ bekennt, vom heiligen Geiste getrieben redet, nicht etwa bloß der in Zungen Redende", so ist hier der richtige Gesichtspunkt etwas verrückt, und es sollte umgekehrt heißen: daß Jeder, der Jesum als den Christ bekennt, also auch der in Zungen Redende rc. Daß der in Zungen Redende den Geist habe, ist nicht die Voraussetzung, von welcher der Apostel ausgeht, sondern das, was er erst erweisen und zur Anerkennung bringen will.

nende dennoch eine ihr angemessene Stelle einnehmen, und es darf daher über ihren eigenthümlichen Werth kein zu absprechendes Urtheil gefällt werden, wie überhaupt in einem Organismus nichts Einzelnes, was in einem organischen Zusammenhange mit dem Ganzen steht, gering geachtet werden darf. Daß der Apostel dabei besonders das von so Manchen zu gering geachtete und zu hart beurtheilte *γλώσσαις λαλεῖν* vor Augen hat, geht wohl aus der ganzen Tendenz dieses Abschnittes hervor, in welchem der Apostel von seinem allgemeinen Standpunkte aus vorerst dem *λαλεῖν γλώσσαις* seine eigenthümliche Bedeutung vindiciren will, obgleich er auch schon hier durch die Stellung, die er ihm gibt (es wird jedesmal als eines der letzten Charismen oder eigentlich, da die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* das *λαλεῖν γλώσσαις* der Natur der Sache nach zu ihrer Voraussetzung hat, als das letzte aufgeführt, vgl. V. 10. 28. 30), andeutet, daß es nur eines der untergeordneteren Charismen sey. So wenig aber auch einem solchen Charisma sein Werth abgesprochen werden soll, so viel kommt auf der anderen Seite darauf an, daß jedes einzelne der vielen Charismen durch den Gebrauch, welcher von ihm gemacht wird, mit der Einheit und dem Zwecke des Ganzen in einem harmonischen Verhältnisse stehe (wodurch der Apostel schon die K. 14. folgende, das *λαλεῖν γλώσσαις* beschränkende Betrachtung vorbereitet). In diesem ganzen Abschnitte (K. 12) wird das *λαλεῖν γλώσσαις* zunächst nur an sich betrachtet. An sich ist es, wie es ja sehr viele und sehr verschiedene Charismen gibt, auch ein Charisma, aber es kommt auch bei diesem Charisma, wie bei allen anderen, auf den Gebrauch desselben an. Auf diese, so zu sagen, metaphysische oder logische Betrachtung folgt nun nach der Weise des Apostels die moralische oder praktische, auf die Frage: was ist es an sich? die Frage: was ist es für die Liebe? Die Liebe ist das höchste absolute Princip, durch welches das christliche Handeln bestimmt werden muß. Daß

der Apostel auch bei dieser ganz allgemeinen, den Werth der Liebe überhaupt hervorhebenden Betrachtung das λαλεῖν γλώσσαις nicht aus dem Auge verliert, ist wohl besonders aus V. 11. vgl. mit 14, 20. zu sehen. Auch diese Betrachtung soll nur dazu dienen, dem λαλεῖν γλώσσαις die Sphäre zu sichern, innerhalb welcher es sich soll bewegen dürfen. Die alle Verhältnisse des Lebens vermittelnde und ausgleichende Liebe soll ebenso sein Schutz seyn, um nicht verdrängt zu werden, als die Norm, durch die es sich selbst beschränkt. Nun erst, nachdem der Apostel den Begriff des λαλεῖν γλώσσαις objectiv bestimmt und die verschiedenen allgemeinen Gesichtspunkte, unter welchen es aufgefaßt werden muß, festgestellt hat, tritt er der concreten Erscheinung desselben in der Mitte der korinthischen Gemeinde näher. Da die allgemeine, die verschiedenen Momente erwägende Betrachtung von selbst alles dasjenige hervorheben mußte, was die positive Seite des λαλεῖν γλώσσαις ausmacht, so konnte er nun auch über die negative, die nothwendige Beschränkung, welcher es unterworfen seyn muß, um so offener sich aussprechen. Es soll zwar sein eigenthümlicher Werth nicht verkannt werden, aber dieser Werth ist immer nur ein subjectiver und relativer, und es ist daher dem προφητεύειν entschieden nachzusetzen a). Indem er

a) Es kann hier gefragt werden, warum denn der Apostel das γλώσσαις λαλεῖν beinahe durchaus mit dem προφητεύειν zusammenstellt und unter den verschiedenen Charismen des Geistes gerade das προφητεύειν vorzugsweise für die Versammlungen der christlichen Gemeinde empfiehlt? Es läßt sich auch dieß nur daraus erklären, daß der Apostel vom Standpunkte des λαλεῖν γλώσσαις aus sich über die verschiedenen Geistesgaben ausspricht. Sollte an die Stelle des unerbaulichen λαλεῖν γλώσσαις ein erbaulicheres Charisma gesetzt werden, so mußte der Blick zunächst auf das προφητεύειν fallen, das, wie das λαλεῖν γλώσσαις, die Aeußerung einer momentanen Begeisterung war, aber doch das Anstößige desselben nicht hatte. Darum mußte es sich besonders für die Erbauung in den christlichen Versammlungen eignen, um die Gemüther auf höhere Weise zu ergreifen. Von den Charismen des λόγος σοφίας

das λαλεῖν γλώσσαις nur insofern fortbestehen lassen will, sofern es mit dem διερμηνεύειν verbunden ist, schreibt er ihm nur einen durch das Letztere bedingten Werth zu und verweist es aus dem Kreise der öffentlichen religiösen Versammlungen in den der Privaterbauung (V. 28. σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ, ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ). Für die gemeinsame Erbauung ist es demnach ohne einen inneren selbstständigen Werth. Ohne Grund würde man sich auf 14, 6. 18. zum Beweise dafür berufen, daß der Apostel gleichwohl eine höhere Meinung von dem Werthe des γλώσσαις λαλεῖν gehabt habe. Es scheint mir sehr zweifelhaft, ob diese beiden Stellen in dem positiven Sinne zu nehmen sind, welchen ihnen die Erklärer gewöhnlich geben; der Sprachgebrauch und Zusammenhang gestattet es gar wohl, sie mehr nur hypothetisch aufzufassen: „Wenn ich auch wünsche, daß ihr alle in Glossen redet, so muß ich doch weit mehr wünschen, daß ihr prophetische Vorträge haltet." — „Wenn ich auch mehr, als ihr alle, Gott in Glossen preise (man vgl. über die Lesart Rückert z. d. St.), so will ich doch, was die Gemeine betrifft, lieber fünf Worte mit klarem Bewußtseyn sprechen" ꝛc. a). Daß Paulus für sich so oft und viel von dem λαλεῖν γλώσσαις Gebrauch gemacht habe, wie die Stelle zu sagen scheint, läßt sich demnach nicht mit Sicherheit schließen. Noch weit weniger aber sollte Jemand, wenn man das in so hohem Grade limitirende Urtheil des

und des λόγος γνώσεως unterschied sich das Charisma der προφητεία dadurch, daß wie in diesem eine momentane Wirkung des Geistes hervortrat, so in jenen eine permanente Gegenwart des Geistes stattfand, wie überhaupt der Unterschied des Permanenten und Momentanen ein Hauptkriterium ist, wodurch sich die verschiedenen Charismen von einander unterscheiden.

a) Man muß sowohl V. 5. als V. 18. u. 19. die beiden Sätze zusammennehmen, so daß der erste gegen den zweiten so viel möglich zurücktritt. Der erste Satz sagt nur, was das γλώσσαις λαλεῖν an sich ist, abstract betrachtet, der zweite aber hebt durch die Beziehung auf die concrete Wirklichkeit jenes an sich im Grunde wieder auf.

Apostels über den Werth und die Zulässigkeit des λαλεῖν γλώσσαις bedenkt, glauben können, es sey wirklich ein so außerordentliches und singuläres Wunder gewesen, wie es gewesen wäre, wenn wir es von einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen zu verstehen hätten. Ausgeschlossen also hätte es der Apostel aus der Sphäre, in welcher es als Aufsehen und Staunen erregendes Wunder allein an seiner Stelle gewesen wäre, aus der Mitte der öffentlichen Versammlungen, in welchen es ja auch dieser Ansicht zufolge ursprünglich hervortrat (Ap. Gesch. K. 2.), und verwiesen hätte er es dahin, wo es, wenn es ein solches Wunder war, in seiner Ausübung als die größte Ungereimtheit erscheinen müßte! Oder sollte denn wirklich, wer im Gebet und Zwiegespräche mit Gott, der Ermahnung des Apostels zufolge (14, 28. vgl. V. 4), sich durch das γλώσσαις λαλεῖν für sich zu Hause erbaute, sich dabei verschiedener fremder Sprachen bedient haben? Mußte es doch, selbst wenn es das war, was es nach unserer Ansicht gewesen seyn muß, durch die Verordnung des Apostels, daß es zwar (in den öffentlichen Versammlungen) nicht geradezu verboten seyn soll, daß aber doch Jeder am besten daran thue, es, abgesehen von dem διερμηνεύειν, auf seine Privatandacht zu beschränken, in kurzer Zeit von selbst zum Verstummen gebracht werden a).

a) Es verdient hier bemerkt zu werden, wie Rückert (zu 14, 28.) sich über die ganze Erscheinung des λαλεῖν γλώσσαις ausspricht: „Wie sich uns aus den Briefen das Bild der korinthischen Gemeinde darstellt, ist schlechthin undenkbar, daß wahre geistige Erhebung oder Ergriffenheit in ihr etwas Allgemeines gewesen sey. Es muß hier fast das Meiste bloß geistliche Ostentation, eitle Nachahmung urchristlicher Erscheinungen gewesen seyn, und Paulus, der die Gemeinde kannte und das menschliche Herz, mußte dieß auch wissen. Aber hätte er es geradezu behauptet und in Folge dessen das Glossenreden schlechthin untersagt, was würde die Folge gewesen seyn? Erstlich er hätte mit dem Unkraute auch den etwa vorhandenen Waizen ausgerottet, was er bei der Achtung für Alles, was von oben kommt, durchaus nicht wollen konnte; sodann er hätte,

So wenig wir aber, wenn wir untersuchen, was das γλώσσαις λαλεῖν seiner wahren Beschaffenheit nach gewesen sey, unter demselben etwas Anderes verstehen können, als das bisher Nachgewiesene, so gewiß ist doch, daß es im N. T. auch als ein Reden in verschiedenen fremden Sprachen vorkommt. Hiermit wenden wir uns zu dem dritten Moment unserer Untersuchung und von der Darstellung des γλώσσαις λαλεῖν in dem Korintherbriefe zu der in der Apostelgeschichte. Von der Wahrheit der in meiner früheren Abhandlung entwickelten Ansicht, daß die Beschreibung der Pfingstbegebenheit (Ap. Gesch. K. 2.) zwar nur als ein Reden in verschiedenen fremden Sprachen, dieses Reden selbst aber nicht als wirkliches Factum, sondern nur als eine traditionelle Vorstellung genommen werden kann, bin ich auch jetzt noch vollkommen überzeugt, und die verschiedenen seitdem gemachten Versuche, die frag-

aus der Ferne urtheilend, sich bei den Feindseligen bloß den nicht ganz unverdienten Vorwurf zugezogen, ohne gründliche Kenntniß des wahren Sachbestandes — wer mag selbst als Augenzeuge bei Erscheinungen dieser Art ein vollgültiges Urtheil fällen, was echt sey und was nicht? — ein voreiliges Erkenntniß auszusprechen, er hätte so nur den Geist des Widerspruchs geweckt, und wohl möchte nur das Gegentheil von seiner Anordnung eingetreten und die Spannung zwischen ihm und der Gemeinde vermehrt worden seyn. Jetzt läßt er die Sache selbst in ihren Ehren, urtheilt gar nicht über das, was echt oder unecht sey, disputirt nicht, eifert nicht, sondern trifft Anordnungen, deren Zweckmäßigkeit der Widerwilligste nicht leugnen konnte, und führt Beschränkungen ein, bei denen die Ostentation ihre Rechnung gar nicht fand und daher gewiß in Kurzem aufhörte, was aber probehaltig war, eine Gewähr ungekränkter Fortdauer erhielt, fürwahr er konnte nicht zweckmäßiger verfahren, als er gethan." Wie viel Wahres dieses nüchterne und besonnene Urtheil enthält, das bei Rückert um so unparteiischer und unbefangener erscheint, da er am Ende doch wieder auf das Resultat zurückkommt, auch bei Paulus sey die meiste Wahrscheinlichkeit für fremde Sprachen, muß wohl Jeder zugestehen, der sich aus den Zügen, mit welchen sich uns die korinthische Gemeinde in den Briefen des Apostels darstellt, ein klares Bild ihres Zustandes zu entwerfen weiß.

liche Erscheinung anders aufzufassen, haben mich in dieser Ueberzeugung nur um so mehr bestärkt a). Der schon oben gemachten Bemerkung zufolge zerfallen die verschiedenen von der meinigen abweichenden, überall nichts als historische Wirklichkeit voraussetzenden Ansichten in zwei Klassen: 1) in solche, die zwar darin mit mir einverstanden sind, daß das Sprachenwunder der ältern gewöhnlichen Ansicht etwas völlig Undenkbares sey, aber darum auch ein solches in der Erzählung der Apostelgeschichte nicht annehmen zu müssen glauben, und 2) in solche, welche zwar mit mir das λαλεῖν γλώσσαις in der Apostelgeschichte nur von einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen verstehen können, aber eben darum auch an dem Wunder, das dabei vorausgesetzt werden muß, keinen Anstoß nehmen. Je größer die Schwierigkeiten sind, in welche man sich auf dem einen, wie auf dem anderen Wege verwickelt, desto mehr wird man zu der allein übrig bleibenden Lösung der vorliegenden Frage hingedrängt. Kommen die ersteren mit dem klaren Sinne der Textesworte in einen unleugbaren Widerstreit, so können die letzteren über das Denkbare der Sache keine genügende Auskunft geben. Beides an den hierher gehörenden Untersuchungen, soweit es nöthig ist, nachzuweisen, gehört zu dem Zwecke dieser Abhandlung.

Den erstern der beiden Wege hat Hr. Dr. Steudel im Gegensatze gegen meine Abhandlung in dem dieselbe be-

a) Wenn Schulz (S. 44.) bezweifelt, ob mir selbst bei Abfassung meiner frühern Abhandlung ein wahrhaft anschauliches Bild von der eigentlichen Thatsache, wonach die Frage sey, gegenwärtig gewesen sey, indem meine Vorstellung nicht erkennen lasse, was die menschlichen Zungen in Zungen des Geistes umgewandelt und worin die Umwandlung bestanden habe, so geht doch gewiß aus jener Abhandlung klar genug hervor, daß ich an keine factische, sondern nur an eine mythisch-bildliche Umwandlung gedacht habe.

gleitenden Nachtrag a) eingeschlagen, in welchem folgender Versuch gemacht wird, der Annahme „eines Schaustücks der Neugierde, dergleichen das Sprechen in einer Menge von Sprachen wäre", zu entgehen: „Das λαλεῖν γλώσσαις bestand in der Anregung, aus der innersten Tiefe des Gemüths die dem Christenthume entsprechenden Gefühle in hoch und warm begeisterter Rede auszusprechen. Die (Ap. Gesch. 2) herbeigezogene Menge, welche aus Menschen von den entlegensten Gegenden der Erde bestand, gerieth in die größte Bewegung, weil Jeder vernahm, wie die Jünger Jesu in der ihm eigenen, gleichsam heimisch ihn ansprechenden Redeweise sprachen. Betroffen und voll Verwunderung sagten sie zu einander: Sind die, so da reden, doch lauter Galiläer! Wie hören denn wir, die wir hier aus den entlegensten Gegenden und bei großer Verschiedenheit der Verhältnisse und Stufen der Gotteserkenntniß zusammengetroffen sind, die preiswürdigen Thaten Gottes sie aussprechen, Jeder in der eigenen Redeweise, in welcher wir geboren sind, mit unseren Zungen? Es ist nichts Anderes, als was, aus welchen Landen wir hergekommen seyn mögen, uns aufs innigste zusagt, und recht aus der Seele gesprochen hören wir die Großthaten Gottes uns verkündigen." Der Grund der Verwunderung soll darin zu suchen seyn, daß sich die Fremden von den Galiläern, den Anhängern des der Meinung nach verunglückten Stifters einer neuen Religion, aus deren Munde sie ganz unerhörte Dinge, Fremdes, von ihren Ansichten Abweichendes zu vernehmen vermutheten, zu ihrer Ueberraschung auf eine ganz traute, heimische Weise angesprochen fühlten. Es ist wiederholt schon von Anderen b) darauf

a) Tüb. Zeitschr. für Theol. 1830. 2. H. S. 133 f. Vgl. Jahrg. 1831. 2. H. S. 129 f. Gegenbemerkungen aus Anlaß der exegetischen Studien vom Diac. Scholl in Ulm in Klaiber's Studien der evang. Geistlichkeit Wirtembergs Bd. 3. H. 1. S. 168 f.

b) Vgl. Scholl, a. a. O. Bäumlein, in der oben genannten Abhandlung S. 51 f. Strauß, Streitschriften H. 1. 1837. S. 155 f.

aufmerksam gemacht worden, welche unübersteigliche Schwierigkeiten sich dieser Erklärung, die im Wesentlichen mit der herder'schen zusammentrifft, entgegenstellen. Die Worte (V. 6. 8. 11): τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν— ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις können unmöglich auf den Inhalt des Gesprochenen, sondern nur auf die Sprache als solche gehen. Es ist gegen den Sprachgebrauch, das Wort διάλεκτος in der Bedeutung „Ansprache" zu nehmen, Sprachweise ist διάλεκτος allerdings, aber nur im eigentlichen Sinne, nicht Gefühls- und Vorstellungsweise, wie es hier genommen werden müßte; auch in der aus Plato's Symp. c. 23. angeführten Stelle heißt es nur Gespräch, Rede, als Mittel des Verkehrs. Wäre es in uneigentlichem Sinne zu nehmen, so sollte man doch zum wenigsten erwarten, daß der Schriftsteller, welcher zuvor (V. 2. u. 3) so genau sein ὥσπερ u. ὡσεὶ setzt, hier noch weit weniger zur Verhütung eines so nahe liegenden Mißverständnisses den gleichen Beisatz weggelassen haben werde. Und in welcher Absicht soll denn, wenn hier nicht an ein Reden in verschiedenen fremden Sprachen zu denken ist, die Völkeraufzählung (V. 9—11) gemacht seyn? Die Anwesenden sollen zwar nicht mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Sprachen aufgeführt seyn, sondern wie nach der entfernten Lage des Vaterlandes, so auch nach der Abweichung in religiöser Hinsicht (Juden und Proselyten). Allein, wie mit Recht dagegen bemerkt worden ist, das unter einer so überwiegenden Mehrzahl von Worten, die sich auf nationale und provinzielle Unterschiede beziehen, stehende Ἰουδαῖοι καὶ προσήλυτοι kann nicht beweisen, daß die ganze Aufzählung nach den religiösen Differenzen angelegt sey, welche zudem, den Christen gegenüber, zwischen Juden und Proselyten und wieder zwischen den Anhängern der mosaischen Religion in den verschiedenen Ländern kaum in Betracht kamen, vielmehr sind nur, um die Mannichfaltigkeit des Völkerkata-

logs zu vermehren, alle zuvor genannten Nationen wieder jede in ihre zwei hier in Betracht kommenden Theile, wirkliche Juden und Proselyten, zerlegt. Auch das Wort *Γαλιλαῖοι* kann daher dieser Reihe von Völker- und Ländernamen gegenüber nur die Landschaft mit Rücksicht auf die Sprache bedeuten. Wie die fragliche Erklärung sich mit dem Texte und dem Sprachgebrauche nicht vereinigen läßt, so gibt sie auch in Hinsicht der Sache keine befriedigende Vorstellung. In dem von den Jüngern Gesprochenen soll Jeder seine eigenen, ihm längst vertrauten Gedanken und Empfindungen erkannt haben. Um dieß begreiflicher zu machen, wird bemerkt: diese Sprachweisen, obgleich bisher nicht vernommen, haben doch das Tiefste des inneren religiösen Bewußtseyns so ansprechen können, daß das bisher so nicht Gehörte doch eben damit als das dem innersten eigensten Gefühle Zusagende auffiel, und demnach das Gepräge der *ἰδία διάλεκτος* gewann. Das sey ja wirklich Vorzug des Christenthums gewesen, daß es eben als die menschlichste wie göttliche Religion im innersten Wesen des Menschen sich als wahr, als die echte Lösung jedes längst gefühlten geistigen Bedürfnisses, mithin als innig verwandt, obgleich zuvor ungekannt ankündige. Die Anregung sey eine bisher nicht vorgekommene, neue gewesen, aber ihre Darlegung habe im Gemüthe der frommen Juden als das ihnen Verwandteste, Eigenste wiedergeklungen. Aber eben dieß ist es, was sich in keine klare Begriffseinheit vereinigen läßt, auf der einen Seite das nie Vorgekommene, Unerhörte, auf der anderen das so Bekannte und Vertraute, jenes ebenso seltsam durch *ἕτεραι γλῶσσαι*, wie dieses durch *ἡμέτεραι γλῶσσαι* ausgedrückt. Was sollen wir uns denn als den Inhalt des von den Versammelten Gesprochenen denken? „Es waren", wird gesagt (Jahrg. 1831. H. 2. S. 131), „die im A. T. niedergelegten, dem tiefsten Grunde der Juden vielleicht bisher mit weniger deutlichem Bewußtseyn eingeprägten Ideen, welche

mit ganz neuer, ungewohnter Begeisterung ihnen vor die Seele geführt wurden, über welche Form des Vorgeführtwerdens sie als über eine neue staunten, zugleich aber darüber, daß ja eben das ihnen hier gegeben werde, was den Inhalt der von jeher in sich aufgenommenen Wahrheiten ausmache." Wenn aber doch der Inhalt in jedem Falle die μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ waren, wie ist es möglich, dieselben nur auf dem Boden der alttestamentlichen Religionsgeschichte zu suchen? Wie hätte eine christliche Versammlung jener Zeit bei diesen μεγαλεῖα nicht ganz besonders an die große Thatsache der Auferstehung Jesu denken sollen. Da aber die Auferstehung das Leiden und Sterben voraussetzt, so werden wir nun sogleich auch daran erinnert, wie schwer es auch den religiösen Juden wurde, sich in die Idee eines leidenden und sterbenden Messias hineinzufinden, und wie geringes Gewicht in dieser Beziehung auch auf die Vermittelung des A. T. gelegt werden kann, da eine solche Vermittelung immer voraussetzt, daß sich das Bewußtseyn zuvor schon mit dem Vermittelten befreundet hat. Wie unwahrscheinlich ist es daher, daß Vorstellungen dieser Art hier als solche dargestellt werden sollen, die den Fremden, die sie hörten, als angeborene und anerzogene erschienen. Wie soll also der Widerspruch ausgeglichen werden, wenn auf der einen Seite das religiöse Bewußtseyn vor einem Wunder sich sträubt, das nur ein Schaustück der Neugierde wäre, auf der anderen aber auch der klare Sinn der Textesworte die Gewalt nicht ertragen kann, die ihm angethan wird?

Wie nahe man unwillkürlich zu dem allein sich darbietenden Wege hingetrieben wird, ja sogar auf ihm sich schon befindet, wenn man es auch sich nicht gestehen will, zeigt uns die der steudel'schen zunächst stehende schulz'sche Erklärung. Wir haben schon gesehen, was Schulz unter dem λαλεῖν γλώσσαις versteht. Dasselbe Jauchzen und Lobsingen, das es in der korinthischen Gemeinde gewesen seyn

soll, soll es auch bei der Pfingstbegebenheit gewesen seyn. Bei dieser Auffassung sollen alle Schwierigkeiten verschwinden. „Lasse man", sagt Schulz (a. a. O.), „für das Wort διάλεκτος die Bedeutung Redeweise, mündlich laute Mittheilung, insofern Mundart im Allgemeinen, auch Ap. Gesch. 2, 6. 8. 11 gelten, anstatt viele von einander durchaus verschiedene Sprachen vorauszusetzen, und halte man daneben dieses fest, daß Befremden und Verwunderung bei der herzugelaufenen Menge (V. 6. 7) hauptsächlich dadurch erregt worden, daß ungebildete, unberedte Galiläer (solche bloß glaubte man vor sich zu sehen) im Zustande religiöser Begeisterung wie Propheten sich hören ließen (vgl. 4, 13. Joh. 1, 46 f. 7, 41. 52: ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται), so gestatten die verschiedenen Texte des Paulus und Lukas eine und dieselbe Auffassung und vertragen eine im Wesentlichen harmonische Erklärung." Die Hauptstelle (Ap. Gesch. 2) wird daher so erklärt: „Die Menge kam zusammen und gerieth in Erstaunen, dieweil sie Jedweder in seiner besonderen Mundart (Art des Gottlobsingens) jene in Begeisterung laut werden hörte. Sie geriethen aber Alle ins höchste Erstaunen und sprachen in Verwunderung zu einander: Sind denn nicht diese Leute, welche sich da gottbegeistert laut vernehmen lassen, Galiläer? Wie hören wir sie nun ein Jeder in unserer besonderen Mundart (Ton- und Redeweise), in der wir geboren sind? — wir hören sie mit unseren Jubelweisen die Wunder Gottes verkündigen." Schon hier scheint sich dasselbe wichtige Bedenken auch gegen diese Erklärung zu erheben, wie gegen die steudel'sche, indem das Wort διάλεκτος zwar eine besondere Mundart bedeuten soll, unter derselben aber nicht ein Dialekt im gewöhnlichen Sinne, als Sprache, sondern eine besondere Art des Gottlobsingens verstanden wird. Der Grund der Verwunderung liegt demnach auch nach dieser Erklärung nicht in dem Formellen dessen, was man hörte, sondern dem Materiellen (den Lobgesängen), und

die Rechtfertigung dieser Erklärung aus dem Sprachgebrauche liegt nur in der Zweideutigkeit, mit welcher dem Worte Mundart, als Sprache oder Rede überhaupt, die specielle Bedeutung des Jauchzens und Lobsingens, des Lautwerdens der Sprache oder Rede in einer bestimmten Form und mit einem bestimmten Inhalt untergelegt wird. Auch in Hinsicht der Sache begegnet uns daher hier wieder dieselbe Schwierigkeit, und es fragt sich daher, wie können die γλῶσσαι, welche vernommen wurden, also die Mundarten in dem angegebenen Sinne sowohl ἕτεραι als ἡμέτεραι genannt werden? Hierüber erklärt sich Schulz (S. 140; vgl. 148 f.) auf folgende Weise: „War man sich einer neuen Art von Beseligung, dergleichen bis dahin noch nie Jemand gewürdigt worden sey oder empfunden habe, nämlich der messianischen, bewußt, so liegt es im Wesen der Sache, daß sich dafür auch neue Darstellungsformen, mit anderen Worten neue Zeichen und eine neue Sprache der wonnevollen neuen Begeisterung hervorthun, zum mindesten die schon vorhandenen verhältnißmäßig steigern mußten. — Hatte sich alles frühere gottbegeisterte Lobsingen lediglich auf Jehova und seine wundervollen Großthaten bezogen und bald den allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Regierer aller Dinge, bald den gewaltigen Erretter seines Volkes aus Unglück und Gefahren, aus der ägyptischen Knechtschaft, den mächtigen Besieger aller Feinde Israels, überhaupt den Gott der Väter mit allen Segnungen, welche er durch Abraham, Moses, David u. A. fort und fort diesem seinem Volke erwiesen, verherrlicht, so pries nunmehr der exaltirte Christenjubel die göttliche Liebe und Gnade in der Erfüllung der messianischen Hoffnungen und zugleich den Messias selbst in Verbindung mit dem durch ihn verliehenen neuen Lebensgeiste, zusammt allen glänzenden Aussichten, welche dieser in die Zukunft neu eröffnete und verbürgte. Je nach dieser Verschiedenheit des Standpunktes mochte sich auch die neuchristliche Gottlob-

preisung in mehr oder weniger von den früheren abweichenden Formen und Formeln aussprechen." Dieß wäre demnach die Deutung der ἕτεραι γλῶσσαι, wie verhalten sich aber dazu die ἡμέτεραι γλῶσσαι, durch welche die Verwunderung, die erklärt werden soll, ebenso bedingt ist, wie durch jene. Ueber diesen Punkt, welchen doch die zuvor angeführte Uebersetzung noch keineswegs klar macht, finde ich in der schulz'schen Abhandlung nicht einmal die Auskunft gegeben, welche die steudel'sche gibt. Unter der (V. 6) zusammenlaufenden Menge mögen allerdings, wie (S. 185) bemerkt wird, die (V. 5) gleichsam zuvor angekündigten frommen Juden aus dem Auslande, also Hellenisten, verstanden seyn, aber sind denn fromme Juden als solche auch Christen? Sie werden ja von den versammelten Jüngern ausdrücklich unterschieden. Wie können sie demnach die neuchristliche Gottlobpreisung, die sie aus dem Munde dieser Jünger vernahmen, als eine solche erkannt haben, mit welcher sie von Kindheit an vertraut waren? Wie ineinanderfließend müßte bei dieser Voraussetzung das Jüdische und Christliche gedacht werden? Es ist hier eine auffallende Lücke in der schulz'schen Erklärung und eben darum auch die Ursache der Verwunderung, um die es sich handelt, noch nicht ins Licht gesetzt. Schulz sieht sich daher selbst genöthigt, neben jenen Gottlobpreisungen noch etwas Anderes zu Hülfe zu nehmen. Fast gleichgültig, wird (S. 149) bemerkt, erscheine zwar die Frage, ob verschiedene und welche Sprachen in Anwendung gekommen seyen, daran sey jedoch nicht zu zweifeln, daß die bis dahin für Gebet und Andacht in Absicht auf die gottesdienstliche Sprache bei den Juden geltende Schranke von den christlichen Enthusiasten unbedenklich durchbrochen worden, um auch hierdurch die völligste Freiheit und Allgemeinheit des neuen Lebensprincipes zu beurkunden. Lasse doch die Darstellung des Lukas (Ap. Gesch. 2) den Zweck, so etwas anzudeuten, kaum verkennen. Die zusammengelaufene Volksmenge in Jerusalem

setze voraus, daß die in Begeisterung lobsingende Christenversammlung aus lauter Galiläern bestehe, und erstaune nun zuerst darüber, daß diese ungebildeten Galiläer zu prophetischem Enthusiasmus hingerissen worden seyen, dann aber auch, daß sie sich in der gemeinüblichen Weltsprache, nämlich der griechischen, in ihren verschiedenen Provinzialmundarten und in den darin gebräuchlichen Lobgesangsweisen vernehmen lassen. Hier wird demnach doch wieder die Sprache hereingezogen. Wenn aber die Sprache, wenn auch nicht der einzige, doch gewiß nicht der unbedeutendste Grund der Verwunderung war, wie kann unmittelbar zuvor die Frage, welche Sprache bei dem γλώσσαις λαλεῖν in Anwendung kam, für eine fast gleichgültige erklärt werden? Und wenn die Sprache, die man vernahm, die griechische war, wie kann hieraus (abgesehen davon, daß die Erzählung hierüber ohnedieß nicht die geringste Andeutung gibt) die Verwunderung der Anwesenden auch nur theilweise erklärt werden, da ja nach den von Schulz selbst gegebenen Notizen die griechische Sprache in Palästina allgemein gebräuchlich und ohne Zweifel auch vom religiösen Gebrauche nicht ausgeschlossen war? Geschieht es nicht aus diesem Grunde, daß Schulz auch noch dieß besonders hervorhebt, die Jünger haben sich nicht bloß in der griechischen Sprache, sondern auch in ihren verschiedenen Provinzialmundarten vernehmen lassen, es seyen nicht bloß ungebildete, unberedte, solcher Begeisterung nicht fähige Galiläer gewesen, unter 120 Versammelten haben sich auch so manche Nichtgaliläer befunden? Wenn nun auch wieder erinnert wird, augenscheinlich sey es dem Verfasser bei seiner Aufzählung nicht sowohl auf eine Summe von besonderen Sprachidiomen, als auf die Menge verschiedener Nationen und Arten von Menschen angekommen, denen insgesammt des heiligen Gottesgeistes Feuerkraft sey mitgetheilt worden, so ist es, sobald die Sprache oder die Dialekte auch nur als eines der Momente der Verwunde-

rung anerkannt sind, schlechthin unmöglich, die ganze Darstellung der Sache von etwas Anderem zu verstehen, als von einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen. Gerade dasjenige also, was in der schulz'schen Untersuchung am entschiedensten und mit den überzeugendsten Gründen bestritten wird, würde nun doch wieder, wenn auch in einer anderen Form, aber doch nur in einer solchen, welche gleichfalls längst als eine widerlegte angesehen wird, in die Erklärung aufgenommen. Die Versammelten würden zwar nicht in verschiedenen auf übernatürliche Weise ihnen inspirirten fremden Sprachen, aber doch in ihren verschiedenen Landesdialekten gesprochen haben, und die Frage entsteht auch jetzt wieder, wie die ἡμέτεραι γλῶσσαι zugleich ἕτεραι seyn können, wogegen die Berufung auf die neu und anders, als sonst, sich aussprechende Weise der Gottlobpreisung nicht ausreicht, da ein solches Abspringen von dem Einem auf das Andere nicht möglich ist, und von selbst erhellt, daß die Sprachen nur in demselben Sinne, in welchem sie ἡμέτεραι waren, auch ἕτεραι gewesen seyn können. Es läßt sich offenbar nur aus der unwillkürlichen Anerkennung aller dieser Schwierigkeiten erklären, daß der Verfasser der Abhandlung, von welcher hier die Rede ist, noch eine neue Aushülfe bereit hat, um das immer wieder sich eindringende Reden in einer Mehrheit von Sprachen oder Dialekten hinwegzuräumen. „An sich sey es", wird behauptet (S. 58), „möglich, daß uns bei Lukas (Ap. Gesch. 2) eine schon modificirte Vorstellung, d. h. ein nicht sowohl auf genaue Darlegung der ursprünglichen Thatsache in allen Einzelnheiten ihres Verlaufs ausgehender, streng historischer Bericht, als vielmehr nur des Erzählers eigene, die auf seinem Standorte mögliche oder angemessen erschienene Auffassungsweise entgegenkäme, wie denn kundige Ausleger darüber längst einig seyen, daß sich gerade in dieses Evangelisten Erzählungen von Begebenheiten, welche ein Menschenalter früher vorgefallen waren,

häufig seine eigene Ansicht eingemischt habe und der historische Stoff eben dieser eigenthümlichen Ansicht des Verfassers anbequemt oder dienstbar gemacht worden sey. — So nehmen denn mehrere neuere Ausleger auch Ap. Gesch. 2. eine unrichtige Auffassung des beschriebenen Factums und eine daraus entstandene ungenaue Darstellung des Vorganges an, welchem durch die Tradition ein verändertes Gepräge aufgedrückt worden sey, wie solches schon in der ganz dichterisch und rhetorisch gehaltenen Form dieses Abschnittes sich kund gebe, welche den Leser allerdings zu keiner deutlichen Vorstellung gelangen lasse." Was hier mehr noch problematisch vorangestellt ist, wird sodann als entschiedene Ueberzeugung ausgesprochen (S. 86): „Wer sich das Alles (was zuvor über die in Palästina gangbaren Sprachen gesagt worden ist) vergegenwärtige und dann zur genauern Erwägung des Textes (Ap. Gesch. 2) fortschreite, werde in der Aufzählung der Völkerschaften, vor welchen und in deren Mundart die begeisterte Christenversammlung sich nach Lukas soll haben vernehmen lassen, nicht sowohl einen auf factischem Grunde beruhenden, streng historischen, wörtlich fest zu haltenden Bericht erkennen, als vielmehr eine oratorische, keiner festen Ordnung folgende Beispielsanführung von einer Anzahl der verschiedensten Provinzen aller Himmelsgegenden, in denen sich Juden und Judengenossen befanden, welche zur Festzeit in Jerusalem gegenwärtig, hier jene Begeisterten in ihrer eigenen beim Gottesdienste gewohnten Redeweise a) laut werden gehört hatten, eine willkürlich ausmalende Enumeration, dergleichen wir im N. T., besonders in Pauli Briefen viele finden, zur Verstärkung, Ausschmückung, Steigerung des Effects, wie wahrscheinlich auch im vorliegenden Falle nach Absicht

a) Demnach kann dieselbe auch nicht eine erst damals durchbrochene Schranke gewesen seyn, wie an einem andern Orte behauptet wird (s. oben.).

des Lukas. Zu solchen Gedanken müsse schon das unter diesen fremden Nationen mitteninne genannte Judäa Jeden hintreiben." Was ist dieß demnach anders, als die Anerkennung der Nothwendigkeit, die Erzählung und Darstellung von dem Factum selbst zu trennen und beide so auseinander zu halten, daß alles Wunderbare und Unbegreifliche nur auf dem Uebergange von dem Einen zum Andern liegt? Ob wir nun diese Umgestaltung des ursprünglichen Factums nur der poetischen und rhetorischen Auffassungsweise des Schriftstellers zuschreiben oder annehmen, er habe eine solche auf dem Wege der Tradition sich bildende Gestalt der Pfingstbegebenheit wenigstens in ihren Hauptzügen schon vorgefunden, ist an sich in Hinsicht der Zulässigkeit des Grundsatzes, um welche es sich hier zunächst handelt, gleichgültig, unstreitig aber konnte das Letztere ebenso gut stattfinden, als das Erstere, und wenn man bedenkt, wie leicht eine solche Umgestaltung bei einer ursprünglich nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung sich fortbewegenden, die Gemüther mit lebendigem Interesse ergreifenden Begebenheit geschehen konnte, und daß der Schriftsteller nur unter der Voraussetzung einer solchen unabhängig von ihm vorhandenen, absichtslos entstandenen traditionellen Sage gegen den Verdacht einer seine Glaubwürdigkeit in zu hohem Grade beeinträchtigenden Willkür sicher gestellt werden kann, so ist die überwiegende Wahrscheinlichkeit nur auf dieser Seite. Wie sehr wird nun aber dadurch der ganze Stand der Sache verändert? Was hindert denn, wird einmal so viel zugegeben, anzunehmen, die geschehene Umgestaltung des ursprünglich Factischen bestehe eben darin, daß geglaubt wurde, die Versammelten haben, wie die Worte des Textes unleugbar ihrem nächsten und natürlichsten Sinne nach sagen, in verschiedenen fremden Sprachen gesprochen? Alle Schwierigkeiten, deren sich so viele gegen ein solches Sprachenwunder aufführen lassen, beruhen ja nur auf der Vor-

ausſetzung eines wirklichen Factums; bei einer nur in der Vorſtellung und Tradition exiſtirenden Begebenheit fallen ſie von ſelbſt hinweg. Warum ſoll alſo den Worten des Textes der einfache und natürliche Sinn, welchen ſie bei einer unbefangenen Auffaſſung offenbar haben, nicht gelaſſen werden? Auf welchem andern Grunde könnte denn in einem Falle, wie der vorliegende iſt, die für nothwendig erachtete Unterſcheidung des Factums und der Relation beruhen, als darauf, daß man auf der einen Seite nicht genöthigt iſt, den Worten einen Sinn aufzudringen, welchen ſie nicht haben, und auf der andern doch auch nicht als wirklich geſchehen vorausſetzen muß, was mit den Geſetzen der Wahrſcheinlichkeit und Denkbarkeit in einen zu großen Widerſpruch kommt? Macht man aber von dieſen beiden Vortheilen, ungeachtet der Anerkennung, daß Relation und Factum auseinander gehalten werden müſſen, keinen Gebrauch, ſo iſt leicht zu ſehen, daß es der ganzen auf dieſem Wege ſich ergebenden Vorſtellung nur um ſo mehr an Einheit und Haltung fehlen muß. Man macht ſich aufs Neue die fruchtloſe Mühe, den Worten des Textes einen Sinn aufzudringen, welchen ſie nicht zulaſſen, und entzieht doch zugleich demjenigen, was man als das Wahrſcheinlichere im Texte finden will, ſeinen nothwendigen Stützpunkt, indem man Relation und Factum in ein Verhältniß ſetzt, das uns über den urſprünglichen Thatbeſtand im Ungewiſſen läßt.

Wie die ſchulz'ſche Erklärung, was beſonders das Wort διάλεκτος betrifft, die von Hrn. D. Steudel gegebene am nächſten berührt, ſo ſtimmt, wie auch von Schulz ſelbſt anerkannt wird, die neander'ſche a) mit der ſchulz'ſchen in mehreren Hauptpunkten ſo genau überein, daß ich ihr hier ihre Stelle anweiſen zu müſſen

a) Geſch. der Pfl. u. Leit. der chriſtl. Kirche durch die Apoſtel. Bd. I. S. 11 f.

glaube. Auch Neander erklärt sich sehr entschieden gegen die Vorstellung einer übernatürlichen Sprachengabe und mißbilligt es, daß man dem natürlichen Gesetze der Auslegung zuwider nach der dunkleren Stelle der Apostelgeschichte die übrigen deutlicheren erklärt habe. Offenbar werde im ersten Korintherbriefe ein nicht allgemein verständlicher Vortrag aus einem ekstatischen Gemüthszustande in einem höhern, über die Sprache der gewöhnlichen Mittheilung sich erhebenden Schwunge der Rede bezeichnet. Ebenso wenig können die beiden Stellen der Ap. Gesch. 10, 46. 19, 6. von einem Reden in fremden Sprachen verstanden werden. „Wie sollte es sich denken lassen, daß Menschen in der ersten Glut der Bekehrung, zuerst ergriffen von der Macht der christlichen Begeisterung, statt die Empfindungen, von denen das Herz voll war, am liebsten in der Muttersprache auszudrücken, an einem solchen, in diesem Falle bloß epideiktischen Wunder hätten Gefallen finden können, oder es hätte die Wirkung der ersten christlichen Begeisterung seyn müssen, daß sie wie blinde Werkzeuge von einer magischen Macht gegen ihren Willen fortgerissen wurden, sich einer andern Sprache als derjenigen zu bedienen, welche ihnen in diesem Gemüthszustande zum Ausdruck ihrer Gefühle am meisten zusagen mußte. Beides gewiß etwas dem Geiste des Evangeliums durchaus Widerstreitendes, wie sich auch in der ersten Geschichte des Christenthums nichts Aehnliches nachweisen läßt. Solche Erscheinungen wären in diesen Fällen recht eigentlich dazu geeignet gewesen, von dem, was das Wesen der Bekehrung ist, die Gemüther abzuziehen und nur unchristlicher Eitelkeit Nahrung zu geben." So unwürdig des Christenthums wäre demnach auch nach Neander's Ansicht die Voraussetzung eines solchen Sprachenwunders. Was nun aber die Sache selbst betrifft, so stimmt Neander mit der von mir in meiner frühern Abhandlung entwickelten Ansicht auf eine

Weise überein, die ich noch immer als ihre schönste Bestätigung und Empfehlung betrachte. Auch Neander glaubt daher, das λαλεῖν γλώσσαις seinem wesentlichen Begriffe nach nur von dem Aussprechen des Neuen, von dem das Gemüth ergriffen worden, in einer neuen Sprache christlicher Begeisterung verstehen zu können. Die Hauptfrage aber ist, wie sich diese Vorstellung mit den Worten der Erzählung vereinigen läßt. In dieser Hinsicht neigt sich auch Neander zu der Annahme hin, daß Relation und Factum getrennt werden müssen. Es erhelle leicht, wird (S. 16.) bemerkt, daß wir hier nicht buchstäblich die Form des Ausdruckes haben, deren sich jene Leute bedient haben. Wir können unmöglich bei allen einzelnen hier angeführten Völkern an verschiedene Sprachen denken, da unter den meisten das Griechische damals größtentheils besser verstanden worden sey, als die alte Landessprache, der Schriftsteller habe daher selbst nicht die Absicht haben können, lauter verschiedene Sprachen hier zu bezeichnen. Allein zu weit will auch Neander Relation und Factum nicht auseinander gehen lassen, und wenn man schon glaubt, das seltsame Reden aus der Stelle entfernt zu sehen, wird es doch wieder auf einem Seitenwege in sie zurückgeführt. Man habe zwar alle Jünger mit dem Namen Galiläer bezeichnet, aber daraus auch wieder geschlossen, daß sie alle Galiläer seyen. Es haben sich aber unter den sogenannten Galiläern auch solche befinden können, deren Muttersprache nicht der galiläische Dialekt war, und die nun das, wovon ihr Herz voll war, in ihrer Muttersprache auszusprechen sich gedrungen fühlten. Und es habe auch geschehen können, daß Leute aus dem Grenzvolke der Galiläer fremde Sprachen gelernt hatten, welche sie nun benutzten, um von den Fremden desto besser verstanden zu werden a). So wäre demnach

a) Noch weiter ausgedehnt hat dieß Meyer, Krit.-exeg. Comm. über das N. T. Ap. Gesch. 1835. S. 88: „Die Versammel-

das Reden Einzelner in fremden Sprachen hier nur etwas Zufälliges, nicht das eigenthümliche Merkmal der neuen Geistessprache gewesen. Wie sollte es aber nach der ganzen Darstellung des Schriftstellers als etwas bloß Zufälliges angesehen werden können? Wurde wirklich, wie vorausgesetzt wird, in fremden Sprachen gesprochen, und können demnach diejenigen Ausdrücke, die zunächst nur in diesem Sinne genommen werden können, nicht von der Sprache der christlichen Begeisterung, sondern nur von einem Reden in fremden Sprachen verstanden werden, so kann nur dieses Reden als die Haupthandlung der ganzen geschilderten Scene angesehen werden, auf welche der

ten waren Galiläer, d. i. nicht gerade lauter geborne Galiläer, sondern zum Theil auch solche, deren Wohnland bloß Galiläa war. Da aber Galiläa wegen seines lebhaften Handels sehr viel mit fremden Nationen conversirte und deßhalb viele Fremde sich daselbst angesiedelt hatten, so ist es eine sehr natürliche Annahme, daß auch von jenen Versammelten, deren Menge wegen des Pfingstfestes sehr bedeutend und meist aus galiläischen Festpilgern bestehend zu denken ist, ein beträchtlicher Theil aus solchen gebornen Ausländern bestand." Wie wenn das Christenthum, dessen Anhänger damals eine Gesellschaft von 120 Mitgliedern ausmachten (Ap. Gesch. 1, 15), schon damals so weit verbreitet gewesen wäre! Ueberhaupt ist die ganze meyer'sche Ansicht ein merkwürdiger Beweis von Haltungslosigkeit. Zuerst wird die Infusion fremder Sprachfertigkeit für etwas logisch Unmögliches erklärt, hierauf die Annahme eines Mythus verworfen (wozu kein Recht vorliege, weil das Factum selbst, unabhängig von der Ansicht des Lukas aufgefaßt, den pragmatischen Charakter der Historie (?) durchaus nicht verletze), nachher aber, ungeachtet die ἕτεραι γλῶσσαι natürlich erklärt werden, doch wieder zu Hülfe genommen in der Behauptung: „da die christliche Urzeit den ersten Effect des πνεῦμα ἅγιον in möglichst wunderbarem Lichte zu schauen geneigt war: so abstrahirte man von der wohl auch größtentheils unbekannten Herkunft der Redenden und betrachtete sie schlechthin als Galiläer, denen also die fremden Sprachen vorher unbekannt gewesen und nun vom πνεῦμα ἅγιον repentin suggerirt seyn mußten."

Verfasser recht absichtlich die Aufmerksamkeit hinlenken will. Wäre auch dieß nur für zufällig zu halten, so müßte ja der Verfasser selbst über das Factische der Sache im Irrthume gewesen seyn. Ich übersehe hierbei keineswegs die Bemerkung Neander's, daß er diese Lösung der Schwierigkeit als bloße Vermuthung aufstelle und sie keineswegs mit dem Grade der Zuversicht ausspreche, mit welcher er seine Ansicht von der Sprachengabe überhaupt entwickelt habe. Allein je problematischer die Sache ist, desto weniger ist die Schwierigkeit gelöst, und wenn jene Ansicht von der Sprachengabe zwar als eine hinlänglich begründete betrachtet, das Reden in fremden Sprachen aber zwar zugegeben, jedoch auf eine dem klaren Sinne der Textesworte widerstreitende Weise angenommen wird, was bleibt anders übrig, als Factum und Relation in eine Weite auseinandergehen zu lassen, die nur durch die vermittelnde Tradition ausgefüllt werden kann?

In die zweite Klasse der Interpreten, nämlich derjenigen, welche die Stelle der Apostelgeschichte nur von einer übernatürlichen Sprachengabe verstehen und darum auch an der Realität der Sache nicht zweifeln, gehören Bäumlein in der schon genannten Abhandlung, Rückert, Billroth, Olshausen in ihren Commentaren. Mit der Realität der Sache müssen sie sich demnach auch zur Annahme des von den Interpreten der ersten Klasse so entschieden verworfenen und des Christenthums für unwürdig erklärten Wunders verstehen. Es geschieht dieß auch, obgleich auf verschiedene Weise und nicht ohne einige Zeichen des innerlich Unbefriedigenden dieser Ansicht. Sehr unbefangen gesteht Bäumlein, daß ihm nach sorgfältiger Erwägung der Gründe für und wider nur diejenige Interpretation exegetisch begründet scheine, welche darin ein Reden in fremden Sprachen erkenne. Sein Bestreben ist daher zugleich darauf gerichtet, die von den Interpreten der ersten Klasse erhobenen Einwürfe zu beantwor-

ten. Mehrere derselben sollen schon dadurch beseitigt werden, daß es für eine ungegründete Supposition erklärt wird, als habe das γλώσσαις λαλεῖν tüchtig machen sollen, Völkern von fremder Sprache das Evangelium zu verkündigen, und überhaupt die Sprechenden bei dem γλώσσαις λαλεῖν einen Zweck beabsichtigt (S. 91). Gegen die Einwendung Neander's, daß das Reden in fremden, den Jüngern zuvor ganz unbekannten Sprachen doch schwerlich als der an sich natürliche und unmittelbare Ausdruck der religiösen Begeisterung angesehen werden könne, wird bemerkt (S. 117): „Gerade darin irre man, daß man den pneumatischen Zustand, in welchem die γλῶσσαι hervortreten, nur ganz allgemein als religiöse Begeisterung auffasse. Zu dieser Annahme seyen wir durch nichts genöthigt. Jene religiöse Begeisterung, welche die freieste Besonnenheit, das leichteste Bewußtseyn in sich schließe, in welcher das Denken, Wollen und Fühlen des Menschen, zur reinsten Wirksamkeit verklärt, zusammenstimme, sey gewiß von dem pneumatischen Zustande des γλώσσαις λαλεῖν, der wenigstens durch das Zurücktreten des νοῦς als ein einseitiger Zustand mit überwiegender Gefühlsrichtung geschildert werde, wesentlich verschieden. Wenn also auch das Reden in fremden Sprachen nicht gerade der natürliche und unmittelbare Ausdruck jener religiösen Begeisterung seyn dürfte, in welcher der νοῦς thätig bleibe, so sey es doch bei einem Geisteszustande, wo die Religion sich hauptsächlich im Gefühle concentrire, gewiß nicht unnatürlich. Mit Unrecht protestire man gegen eine Vergleichung der beim Somnambulismus vorkommenden Erscheinungen, solange ohne Berücksichtigung des ursprünglichen Moments der Vergleichungspunkt nur der exaltirte Geisteszustand sey und nur aus diesem Gemeinsamen die beiden Zuständen gemeinsame Erscheinung erklärt werden solle. Eine noch treffendere Parallele bieten indessen die Nachrichten über die

unter dem Vorsitze Irving's zu London gehaltenen Versammlungen, in welchen einzelne Glieder in einem ekstatischen Zustand in absolut neuen Sprachen reden, andere die Gabe der Auslegung derselben sich zuschreiben. Den mannichfachen Erscheinungen religiöser Exaltation, an denen die Geschichte des Christenthums in verschiedenen Jahrhunderten so reich sey, reihe auch diese sich an, und sie möge darthun, daß bei gewissen religiösen Geisteszuständen das Reden in fremden Sprachen durchaus nichts Unnatürliches sey." Ist es aber darum etwas Uebernatürliches, und getraut sich der Verfasser dieser Abhandlung den Beweis zu übernehmen, daß Erscheinungen, wie die genannten, aus dem Gesichtspunkt eines Wunders zu betrachten sind? Als Wunder aber will ja derselbe, wie er ausdrücklich erklärt, das γλώσσαις λαλεῖν betrachtet wissen. Denn wenn auch das λαλεῖν γλώσσαις als nicht unnatürliche Erscheinung bei exaltirt-religiösen Gefühlen nachgewiesen sey, so sey hiermit gegen den wundervollen Ursprung des γλώσσαις λαλεῖν um so weniger etwas entschieden, als theils der Geisteszustand, aus welchem dasselbe als natürliche, obwohl nicht nothwendige, Folge hervorging, auf höhere Einwirkung zurückgeführt werden müsse, theils durch die dargelegte Ansicht nur die Wahl fremder Sprachen, nicht aber das Vermögen, sie zu sprechen, als rein natürlich erscheine. Entweder müssen also, wenn die Parallele passen soll, auch die genannten Erscheinungen als Wunder angesehen werden, was der Verfasser selbst kaum zugeben dürfte, oder es läßt sich, wenn sie nicht als eigentliche Wunder gelten sollen, auch nicht begreifen, was durch eine solche Parallele zur Erklärung des γλώσσαις λαλεῖν in Hinsicht der dasselbe bewirkenden Ursache gewonnen werden soll. Daß die strenge Anwendung des Wunderbegriffs den Verfasser selbst nicht befriedigt, ist auch daraus zu ersehen, daß er ihn auf die schon oben angegebene Weise so viel möglich

zu limitiren sucht, indem er in dem γλώσσαις λαλεῖν keine ausführlichen Vorträge in fremden Sprachen, sondern nur kurze Ergießungen religiöser Empfindungen finden will. Wie läßt sich aber dieß aus den Textesworten beweisen, und welchen bedeutenden Unterschied macht es aus, wenn einmal ein Wunder angenommen wird, es nur auf das Letztere zu beschränken?

Am meisten beugt sich vor der Gewalt der Textesworte Rückert a), welcher eben deßwegen in Bezug auf Gründlichkeit, Methode und Unbefangenheit unter allen neuern Bearbeitern Bäumlein den Vorzug gibt. Wenn auch die Frage nicht sowohl darauf soll gestellt werden können, wie das Charisma in der That beschaffen gewesen, als vielmehr, wie Lukas und Paulus, die einzigen Gewährsmänner, die wir darüber haben und die dasselbe aus eigener Anschauung kannten, uns dasselbe darstellen, so soll doch hiermit nicht behauptet werden, als werde die Sache anders von ihnen dargestellt, als sie in der That gewesen ist, sondern es soll uns dieß nur auf die Dürftigkeit der Notizen, die sie uns bieten, aufmerksam machen. Daß, was die Sache betrifft, ein solches Reden uns zwecklos erscheinen könne, sey gern zugegeben, aber der daraus gezogenen Folgerung, daß es darum auch nicht erfolgt seyn könne, dürfen wir nicht beitreten, denn nicht allein würden wir mit demselben Argumente noch manche andere Erzählung des N. T. unwahrscheinlich machen, sondern auch überhaupt den falschen Standpunkt ergreifen, das Factum nach unseren eignen vorgefaßten Ansichten construiren zu wollen, vergessend, daß in der Wirklichkeit gar Manches stattfindet, wovon wir nicht allein die Zweckmäßigkeit nicht einsehen, sondern auch die Unzweckmäßigkeit erweisen können, ohne daß

a) Man vgl. die zweite Beilage zum Comm. über 1 Kor. über die Charismen der Prophetie und des Glossenredens (S. 448—466).

daraus ein Schluß auf die Nichtexistenz davon gezogen werden dürfte. Möge uns ein solches Ereigniß unbegreiflich, möge es uns zwecklos, ja möchte es unwahrscheinlich sogar und unglaublich bedünken, dieß Alles könne auf unsere Erklärung keinen Einfluß haben, dürfe keinen haben, wo die Worte so klar dastehen, und jeder andere Erklärungsversuch in eine Menge von Schwierigkeiten verwickle. Das Unbegreifliche für sich allein könne kein Grund des Leugnens seyn, am allerwenigsten bei einer Sache, von der es uns an aller Anschauung und Erfahrung fehle. Das Endergebniß aber ist, daß wir über die unverständliche Form der räthselhaften Gabe nicht zur vollen Evidenz kommen können, aus den Angaben jedoch, welche die Pfingstgeschichte darbiete, gehe die meiste Wahrscheinlichkeit für fremde Sprachen hervor, und auch die Bemerkungen des Paulus lassen sich theils mit dieser Annahme leicht vereinigen, theils stehen sie nicht in solchem Widerspruche damit, daß wir ihrethalb aufgeben müßten, was aus der Erzählung vom ersten Hervortreten der Gabe fast unausweichlich hervorzugehen scheine. Ohne daher sagen zu können, wir wissen, wie die Sache sich verhalten habe, wissen wir doch soviel, auf welche Vorstellung die einzigen Quellen, die uns zu Gebote stehen, uns hinführen, und dabei müssen wir stehen bleiben, indem jeder Schritt, den wir vorwärts thun möchten, uns von dem Standpunkte entfernen würde, der als der einzig mögliche für eine solche Untersuchung anzuerkennen sey. Betrachtet man die Sache nur vom exegetischen Standpunkt aus, so kann man eine so rücksichtslose Anerkennung des unleugbar sich ergebenden Schriftsinnes nur billigen, eine ganz andere Frage aber ist es, ob, wenn die Exegese ihr Geschäft vollendet hat, nicht die weitere Aufgabe entsteht, die exegetisch erhobene Vorstellung zur Einheit und Einstimmung mit sich selbst zu bringen? So wenig auch das Unbegreifliche und

Zwecklose, das Unwahrscheinliche und Unglaubliche auf unsere Erklärung Einfluß haben soll, so unmöglich ist es doch, bei einer solchen Vorstellung stehen zu bleiben, ohne daß man den Versuch macht, es in einen befriedigenden Zusammenhang mit der ganzen Umgebung, in welcher es uns erscheint, zu bringen. Selbst wenn sich dabei ergeben würde, daß eine solche Erscheinung auf keine Weise als eine natürliche angesehen werden kann, so würde ja hieraus nur die Folge hervorgehen, daß in diesem Falle das Wunder nicht das Unwahrscheinliche und Unglaubliche, sondern das Wahrscheinliche und Glaubliche ist. Ein so ungelöstes Problem, wie die Sache hier erscheint, kann sie demnach in keinem Falle bleiben, ja, wie kann auch nur gesagt werden, daß sie eine Sache sey, von der es uns an aller Anschauung und Erfahrung fehle, da auch schon dieß ein Urtheil wäre, mit welchem die Exegese über den Standpunkt, auf welchen sie hier beschränkt werden soll, hinausginge. Wenn daher Rückert das γλώσσαις λαλεῖν, wie es sich ihm in Folge seiner exegetischen Untersuchung darstellt, nur als ein unbegreifliches und zweckloses, ja unwahrscheinliches und unglaubliches Ereigniß bezeichnen zu können glaubt, so kann dieß nur als das Geständniß genommen werden, wie wenig er sich selbst durch die exegetisch erhobene Vorstellung befriedigt sieht, wie viel Nöthigendes demnach auch in diesem Resultate liegt, einen andern Weg der Lösung einzuschlagen.

Die beiden zuletzt beurtheilten Erklärer suchen wenigstens mit dem Wunderbaren, das sie in dem λαλεῖν γλώσσαις anerkennen, so streng als möglich innerhalb der durch die Texteswörte gezogenen Grenzen zu bleiben. Nicht ebenso ist dieß bei den beiden andern der Fall, welche, da sie im Ganzen auf derselben Seite stehen, mit ihnen zusammenzustellen sind, Billroth und Olshausen. Billroth bemerkt sehr richtig (Comm. zu den Briefen des Paulus an die Kor., S. 176), es scheinen bei der Lage der

Dinge nur zwei Wege möglich, entweder müsse man die Erzählung des Lukas als nicht bloß in der Form ungenau, sondern als in der Sache wesentlich durch Mythus oder Tradition verändert ansprechen, in welchem Falle man einigermaßen berechtigt sey, auf die γλῶσσαι im Korintherbriefe unabhängig von den mythischen der Apostelgeschichte die bleek'sche Erklärungsweise anzuwenden, oder man müsse annehmen, daß in der Erklärung der γλῶσσαι der Begriff: fremde, ausländische Sprachen eine wesentliche Rolle spiele. Billroth tritt auf die letztere Seite. Da er aber gleichwohl die gegen die Erklärung: fremde Sprachen zeugenden Gründe für haltbar erkennen muß, so wird ein neuer Ausweg versucht, auf welchem einerseits dem Begriffe: fremde Sprachen mehr sein Recht geschehe, andererseits die entgegenstehenden Schwierigkeiten beseitigt werden. Wie schon Olshausen einerseits zugegeben, daß das Reden in Glossen ein Reden in einem höhern poetischen Schwunge gewesen sey, andererseits aber, über Bleek hinausgehend, behauptet habe, daß sich dasselbe zuweilen nach der Analogie mit magnetischen Zuständen bis zu einem wirklichen Reden in fremden Sprachen gesteigert habe, so müsse man auch noch einen Schritt weiter, als Olshausen, gehen. Die von Olshausen für diesen Fall der höchsten Steigerung angenommene körperliche Gegenwart von Personen aus fremden Nationen scheine, so zu sagen, eine zu medicinische Bedingung. Der Geist des Christenthums habe alle Nationen in einen höhern, geistigern Rapport gesetzt, als in den magnetischen. Es sey im Wesen der neuen Religion gelegen, daß sie alle Völker durchdringen und zu einem geistigen Ganzen vereinigen sollte. Der sinnlich wahrnehmbare Typus für diese Allgemeinheit des Christenthums sey das Hervorleuchten des wunderbaren γλώσσαις λαλεῖν gewesen, ein Reden in einer Sprache, welche gewissermaßen die Elemente (τὰ στοιχεῖα) oder Rudimente der ver-

schiedensten wirklich historischen Sprachen befaßt habe. Diese gleichsam zweite Elementarsprache (im Gegensatze zur ersten, vorgeschichtlichen Ursprache sey sie die zweite zu nennen) habe sich zu den wirklich historischen Sprachen der spätern christlichen Völker verhalten, wie das Urchristenthum selbst mit seinen Zeichen und Wundern zu den entwickelten historischen Nationalkirchen. Wie bei der historischen Entwickelung der Kirche die Wunder überhaupt zurückgetreten seyen, so sey auch bald jenes λαλεῖν γλώσσαις geschwunden, welches denn auch im Ganzen nicht etwa als ein höheres, denn die wirklichen historischen Sprachen, zu denken sey, ebenso wenig als das Urchristenthum als ein höheres, denn die spätere Kirche, obwohl manche Neuere, es als das Höchste preisend, in jene Zeit der Unmittelbarkeit des Glaubens wieder zurückkehren. Hieraus erkläre sich der gleichbedeutende Gebrauch des Sing. γλῶσσα und des Plur. γλῶσσαι für dieselbe Sache. Die neue Sprache sey einerseits eine bestimmte Sprache gewesen, die sich darin immer gleich geblieben, eine Mischsprache zu seyn, andererseits aber haben in ihr auch wiederum die verschiedenen Sprachen, aus denen sie zusammengesetzt war, besonders und für sich betrachtet werden können; so sey der Pluralis entstanden. Es bedarf keiner nähern Nachweisung, wie sehr durch eine solche Vorstellung der Sache die Schwierigkeiten nicht gehoben, sondern nur vermehrt werden. Wie ist es denn möglich, die Worte der Erzählung anders zu verstehen, als davon, daß in den Sprachen der verschiedensten Völker gesprochen wurde? Wären aber diese Sprachen so gemischt worden, daß es, wenn auch eine Mischsprache, doch nur Eine Sprache gewesen wäre, so hätte ja der Schriftsteller gerade den Hauptbegriff, die Einheit der Sprache, auf keine Weise ausgedrückt. Man sollte doch wenigstens in den Hauptstellen statt der unpassenden Pluralia ἑτέραις, καιναῖς γλώσσαις den allein bezeichnenden Singularis erwarten.

Und wie ließe sich erklären, daß die Anwesenden eine solche Sprache verstanden? Eine aus allen möglichen Sprachen gemischte Sprache hätte ja nothwendig auch von allen Landessprachen verschieden, und folglich allen denen, die nur ihre Landessprache verstanden, auf gleiche Weise unverständlich seyn müssen. Die Sache wird demnach nur undenkbarer, und wenn man sich an das Wunder der gewöhnlichen Ansicht stößt, so müßte ja hier eigentlich ein doppeltes Wunder angenommen werden, nicht bloß in den Redenden, sondern auch in den Hörenden, die nur auf übernatürliche Weise in den Stand gesetzt werden konnten, eine solche Sprache zu verstehen und sie als eine mit ihrer Landessprache identische zu erkennen. Wenn ferner Billroth selbst gegen die gewöhnliche Ansicht einwendet, das Wunder der Sprachengabe erscheine hier als ein sehr äußerliches, dem Menschen mechanisch angethanes, es ließe sich kein Begriff und somit auch kein wahrer Zweck desselben entwickeln, und wenn er diesen Zweck bei der Vorstellung einer Elementar- oder Mischsprache dadurch erreicht glaubt, daß sie der sinnlich-wahrnehmbare Typus der alle Völker vereinigenden Allgemeinheit des Christenthums gewesen seyn soll, so ist schwer zu begreifen, warum nicht auch mit einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen ein solcher Zweck soll zusammengedacht werden können. Daß die Erzählung durch die verschiedenen Sprachen, die sie erwähnt, den Begriff der Allheit oder Allgemeinheit ausdrücken will, läßt sich nicht wohl verkennen, daß aber die Besonderheit der Sprachen in der Einheit einer Mischsprache nicht aufgehoben ist, wie sollte dieß befremden, da ja auch die Allgemeinheit des Christenthums, die typisch versinnlicht werden soll, die Besonderheit der Völker nicht aufheben will? Soll es aber von der Denkbarkeit des Zweckes abhängen, ob das Wunder mehr äußerlich erscheint oder nicht, so ist auch so kein Unterschied zwischen dem Wun-

der der Sprachengabe und dem einer Mischsprache. Mit Recht fragt man also, wozu überhaupt eine so seltsame Vorstellung dienen soll? Sie läßt sich offenbar nur aus dem Interesse erklären, der Erzählung einen mehr ideellen und typischen Inhalt zu geben. Hat man aber dieses Interesse, so sollte man sich auch offener gestehen, daß man mit einer solchen Vorstellung über den klaren Inhalt der Textesworte, in welche sie nur hineingelegt wird, schon hinweggekommen ist. Hat man sich nun die Rückkehr zu der einfachen, den Textesworten allein entsprechenden Vorstellung durch die unbefangene Anerkennung der Schwierigkeiten, die mit der Voraussetzung eines wirklichen Sprachenwunders verbunden sind, selbst versperrt, so ist leicht zu sehen, wohin man zuletzt auf einem solchen Wege geführt werden muß.

Ueber die olshausen'sche Ansicht, die ich schon in meiner frühern Abhandlung berücksichtigt habe, habe ich hier nur Weniges zu bemerken. Wenn Olshausen seine schon früher in zwei Abhandlungen in den theol. Stud. und Krit. (1829. 3tes H. S. 538 f. 1831. 3tes H. S. 566 f.) ausgeführte, hierauf im Commentar über die Apostelgeschichte weiter entwickelte Ansicht im Commentar zu dem ersten Briefe an die Korinther (zu 14, 1) so zusammenfaßt: „an ein Reden in fremden Sprachen beim γλώσσαις λαλεῖν zu denken, dazu nöthige bloß die Erzählung des Pfingstwunders, dieses aber auch so entschieden, daß, wenn man nicht, dem doch Alles entgegen sey, zwei Gattungen von Sprachengaben annehmen wolle, man sich genöthigt sehe, den Gebrauch fremder Sprachen wenigstens zu Zeiten mit in den Begriff des Charisma aufzunehmen", so ist hier der Standpunkt im Allgemeinen sehr richtig bezeichnet, und die Frage ist nur noch, ob dieser unleugbare Gebrauch fremder Sprachen in der Wirklichkeit stattfand oder in der bloßen Vorstellung. Olshausen nimmt, wie sich von selbst versteht, das

Erſtere an; wenn uns nun aber ſchon Billroth mit ſeiner Anſicht von dem in dem γλώσσαις λαλεῖν wiederhergeſtellten Gebrauche der Urſprache in eine ideale Umgebung verſetzt, welcher wahrhaft magiſche Kreis wird durch die olshauſen'ſche Vorſtellung nicht bloß von dem λαλεῖν γλώσσαις, ſondern von den Charismata überhaupt um die erſte chriſtliche Kirche gezogen! Alle Charismata werden „ohne Ausnahme als wunderbar und außerordentlich, nämlich durch den heiligen Geiſt gewirkt, geltend gemacht", und zwar in einem Sinne, welcher die möglich größte Amplification des Wunderbegriffes iſt. „Von einer natürlichen, allmählich durch Uebung und Treue erlangten Weisheit oder Erkenntniß iſt hier überall nicht die Rede, ſondern von durch höhere Erleuchtung zu erlangenden Zuſtänden. Hiernach können wir auch ſelbſt von Weisheit, Erkenntniß und Glauben nicht zugeben, daß ſie in der ſpätern Kirche als Charismata vorhanden ſind; ſie ſind nur ihrem allgemeinen Begriffe nach in der Kirche wirkſam und offenbaren ſich in einzelnen Perſonen ſtärker, als in andern, aber chariſmatiſch wirkt der h. Geiſt ſeit der Apoſtelzeit gar nicht mehr in der Kirche; Alles, auch Weisheit und Erkenntniß, muß durch allmähliche Uebung erworben werden, während es in der apoſtoliſchen Zeit eine Folge unmittelbarer göttlicher Wirkung in den Seelen war. Die Wunderkraft Chriſti erſchien verbreitet über die ganze Kirche. Bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts, alſo bis an die Zeit der Herrſchaft der Kirche über das Heidenthum, erhielten ſich, obgleich allmählich verklingend, diese wunderbaren Gaben der jugendlichen Kirche, dieſe aus den Naturgeſetzen und ihrer Entwickelung nicht erklärbaren Erſcheinungen" (vgl. S. 635 f.; 640 f.). In dieſem Sinne ſpricht ſich Olshauſen noch weiter über dieſe Chariſmen und das γλώσσαις λαλεῖν aus. Wer ſich zu der einfachen Vorausſetzung eines Wunders bekennt, bleibt beim einfachen Sinne der Textesworte, aber be-

denklich scheint eine Erklärung, die, um nur dieses Eine so viel möglich zu steigern und zu erweitern, ihm sogar wichtige Wahrheiten des christlichen Glaubens aufopfert. Wirkt, wie Olshausen im Tone der Gewißheit behauptet, der h. Geist seit der Apostelzeit insofern gar nicht mehr charismatisch in der Kirche, sofern Alles, auch Weisheit und Erkenntniß, nicht mehr, wie damals, als unmittelbare göttliche Wirkung in den Seelen ist, sondern durch allmähliche Uebung erworben werden muß, so wird hiermit unmittelbar die Behauptung ausgesprochen, daß der heilige Geist gar nicht mehr in der christlichen Kirche wirkt; denn was der Geist wirkt, wird nicht durch allmähliche Uebung erworben, wird also Alles durch allmähliche Uebung erworben, so gibt es nichts, was durch den Geist gewirkt wird, das Wirken des Geistes ist von der Kirche ausgeschlossen. Es darf wohl mit Recht, auch abgesehen von dem vernünftigen Zusammenhang einer Vorstellung, die in der apostolischen Zeit Alles als unmittelbare göttliche Wirkung den Seelen gleichsam eingegossen seyn läßt, gezweifelt werden, ob es einen christlichen Theologen gibt, welcher die in Olshausen's Worten liegenden Sätze, wenn sie so genommen werden, wie sie den Worten nach genommen werden müssen, mit seinem christlichen Bewußtseyn vereinigen kann. Um also nur „die beim Pfingstfeste über die ersten Jünger des Herrn ausgegossenen Ströme des Lebens" über die neu entstandenen Gemeinden sich um so mächtiger verbreiten zu lassen, müssen diese Ströme zum wenigsten gegen das Ende des dritten Jahrhunderts völlig versiegen, und „die junge Kirche" wird alsbald eine der Charismen des Geistes entblößte, es muß, ohne das charismatische Wirken des Geistes, Alles durch allmähliche Uebung erworben werden. Und was kann denn in geistigen Dingen durch allmähliche Uebung erworben werden? Etwa auch die Gnade, ohne die es ja auch kein

Wirken des Geistes gibt a)? Gewiß sind wir hier auf einem Extrem angekommen, auf welchem das gerechte Bedenken entstehen muß, ob der Weg, der dahin führt, der wahre und richtige ist b).

---

a) Ganz anders hat sich Neander in den trefflichen Bemerkungen über die Charismen in den Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens (I. 2. S. 158) über die Fortdauer derselben ausgesprochen: „So lange es eine christliche Kirche gibt, muß es auch Charismata geben, weil die christliche Kirche ein todter Körper ist ohne die beseelende Wirkung des durch Christus ihr verliehenen göttlichen Geistes, und dieser in der menschlichen Natur und durch die menschliche Natur nur wirken kann in der Form menschlicher Eigenthümlichkeit," d. h. charismatisch. Man vgl. hiermit die von dieser Ansicht nicht verschiedene Ausführung in der Gesch. der apost. Kirche (I. S. 164 f.). Auch Olshausen billigt (S. 641) die neander'sche Behandlung der Sache, sieht aber über einen so wesentlichen, so tief eingreifenden Differenzpunkt hinweg. Es hängt damit bei Olshausen auch noch so manches Andere zusammen, was mir nicht gehörig begründet erscheint, wie z. B. wenn (S. 640) gesagt wird: „Kein Christ ist ohne Glauben, aber nicht jeder hat das Charisma des Glaubens, das etwas Anderes ist, als eine bloße Steigerung des allgemeinen Glaubens, denn sonst könnte es auch Charismata der Liebe, der Hoffnung, des Gebetes geben", so muß ich, das Erstere zugebend, in Beziehung auf das Letztere fragen, ob es denn nicht wirklich solche Charismata gibt, wenn sie auch nicht gerade ausdrücklich so genannt werden? Ich rechne dahin namentlich die χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις (1 Kor. 12, 28), die gar wohl wenigstens zugleich als Charismen der Liebe genommen werden können. Das χάρισμα ἰαμάτων nehme ich auch als Charisma des Gebetes, da ich als die Hauptsache dabei das über den Kranken gesprochene Gebet betrachte. Zudem wird ja das γλώσσαις λαλεῖν selbst als ein προσεύχεσθαι bezeichnet (1 Kor. 14, 14). Die προφητεία aber und die ἀποκάλυψις schließen auch den Begriff der christlichen Hoffnung in sich.

b) Indeß will doch auch Olshausen das Auffallende des Wunderbaren durch Analogien mildern. „Die fremden Sprachen, worin die γλώσσαις λαλοῦντες redeten, waren nämlich nur solche, welche von gegenwärtigen Fremden gesprochen wurden; kein

Welche Folgerungen ergeben sich uns nun aber aus den verschiedenen hier dargelegten Ansichten? Die großen Schwierigkeiten der wörtlichen Auffassung werden mit geringer Ausnahme im Grunde von allen diesen Interpreten anerkannt; während aber die einen die Sache mehr auf sich beruhen lassen, als auf eine befriedigende Vorstellung zu bringen wissen, neigen sich die andern zu der Voraussetzung hin, daß man sich zwischen der Wirklichkeit der Sache und der von ihr gegebenen Erzählung ein freieres Verhältniß zu denken habe. Es verdient in dieser Hinsicht noch bemerkt zu werden, daß auch schon Bleek in den beiden Abhandlungen (1829. I. S. 51. 1830. I. S. 62) sich für die Zulässigkeit der Annahme ausgesprochen hat, daß die Erzählung der Apostelgeschichte keine mit dem wirklichen Hergange der Sache aufs genaueste

Apostel redete chinesisch, weil kein Chinese da war. Denkt man sich nun das mitgetheilte πνεῦμα als das Princip der Liebe und wahren κοινωνία, so läßt sich denken, wie seine Mittheilung ein Zusammenfließen der Herzen und dadurch ein Uebergehen des einen in das andere möglich machte. Wie von den Aposteln das Feuer, das sie erfüllte, in die Herzen der Fremdlinge überging, so daß sie auch glaubten, so ging von den Fremdlingen das Sprachmedium auf die Apostel über. Auf einem sehr fremdartigen Gebiete, dem des Magnetismus, stellt sich eine Erscheinung dar, durch welche man sich diesen Uebergang anschaulich machen kann. Man findet bei Somnambulen, daß sie Sprachen, welche ihnen sonst unbekannt sind, reden, wenn Jemand, der sie versteht, mit ihnen in Rapport gesetzt ist" (Comment. über die Ap. Gesch. S. 588). Auch abgesehen von Allem, was die Beiziehung des Magnetismus Bedenkliches hat (man vgl. hierüber meine frühere Abhandlung, S. 124), muß hier besonders auffallen, wie Olshausen sich zugleich auf einen dem obigen entgegengesetzten Standpunkt stellt. Glaubt man das Wunderbare der apostolischen Zeit auf jede Weise steigern zu müssen, welches Interesse kann man haben, es durch Analogien wieder zu mildern, und welchen Werth können solche Analogien haben, wenn die apostolische Zeit von der folgenden durch ein so große Kluft getrennt seyn soll?

übereinstimmende Darstellung sey. Wir haben namentlich die Aufzählung der verschiedenen Länder, denen die anwesenden Juden angehörten, in dieser Gestalt sicher nur als das Werk des Schriftstellers anzusehen, der nur im Allgemeinen habe ausdrücken wollen, daß hier Juden aus den verschiedensten Gegenden versammelt gewesen seyen, ohne daß er die Aufzählung im Einzelnen auf besondere Weise habe urgirt wissen wollen. Diese Ansicht, glaubt Bleek, würde selbst dann gelten, wenn an ein Reden in verschiedenen Sprachen zu denken wäre. Für den Fall, daß man die von Bleek gegebene Erklärung des γλώσσαις λαλεῖν mit dem Texte der Apostelgeschichte nicht vereinbar finde, scheint Bleek sogar noch eine größere Differenz zwischen dem Bericht und dem Factum zugeben zu wollen, da die Erzählung, wie sie vor uns liege, keineswegs den Charakter der Augenscheinlichkeit an sich trage, wie man es von dem unmittelbaren Berichte eines Augenzeugen und Theilnehmers erwarten würde (1830. I. S. 62). Wenn nun aber dieß von so vielen Seiten anerkannt wird, wenn auch eine Erklärung, wie die bleek'sche, wie ich schon in meiner frühern Abhandlung gezeigt habe (S. 93 f.) und Bleek selbst sich vom Anfang an nicht verbergen konnte (1830. I. S. 59), mit dem Texte der Apostelgeschichte in einen nicht zu lösenden Conflict kommt, wie ist es zu erklären, daß man deßungeachtet nur auf halbem Wege stehen bleibt und, statt offen zu gestehen, wir haben hier nur eine traditionelle Vorstellung, die von der Wirklichkeit der Sache unterschieden werden müsse, immer wieder den vergeblichen Versuch macht, den Worten einen Sinn aufzudringen, welcher jedem gesunden exegetischen Sinne widerstreiten muß? Man glaube nicht, ich wolle mit dieser Frage nun unmittelbar die sogenannte mythische oder traditionelle Erklärung in ihrem weitesten Umfange für die neutestamentliche Geschichte in Anspruch nehmen. Es ist dieß keineswegs meine Absicht

und Ansicht, aber auf zwei Punkte glaube ich gleichwohl hier hinweisen zu müssen, die bei einer Untersuchung, wie die gegenwärtige ist, nicht übergangen werden können. Das Eine ist die Frage, ob die Voraussetzung einer traditionellen Umgestaltung des ursprünglich Factischen eine für die neutestamentliche Geschichte durchaus unzulässige ist, demnach jede zwischen Factischem und Traditionellem unterscheidende Erklärung schon vermöge eines allgemeinen Grundsatzes als eine schlechthin verwerfliche erscheint? Das Zweite ist, daß, wenn ein allgemeiner Grundsatz dieser Art sich nicht aufstellen läßt, es auch gestattet seyn muß, von der hierin liegenden Anerkennung in einzelnen Fällen Gebrauch zu machen, wobei jedoch nicht zu vergessen ist, daß es sich zunächst nur um einzelne bestimmte Fälle und die besondern hier gerade in Betracht kommenden Momente handelt, so daß, was nur im Einzelnen gilt und nur nach dem besonderen Momente jedes einzelnen Falls zu beurtheilen ist, keineswegs als allgemeine Regel angesehen werden darf.

Sehe ich mich nun in den verschiedenen Untersuchungen über die Frage, die der Gegenstand dieser Abhandlung ist, nach demjenigen um, was etwa gegen die Zuläßigkeit einer traditionelle Elemente voraussetzenden Erklärung überhaupt gerichtet wäre, so muß es bei dem dargelegten Stande der Sache befremden, wie wenig diese Frage auch nur berührt worden ist. Nur in dem Nachtrage des Herrn D. Steudel zu meiner frühern Abhandlung finden sich einige darauf sich beziehende Bemerkungen, welche, obgleich sie sich selbst als eine bloße Andeutung geben, doch unstreitig den Hauptpunkt, um welchen es sich handelt, so richtig treffen, daß ich mir ihre Berücksichtigung ungern versagen würde. Das Wesentliche dieser Bemerkungen ist die Behauptung, daß Bibel und Tradition sich gegenseitig ausschließende Begriffe sind. „Eben weil die Bibel ist, was sie unleugbar ist, und ausrichtete,

was ſie unleugbar ausrichtete, oder vielmehr ihr Inhalt die Aufgabe löſte, welche er ohne allen Widerſtreit in der Geſchichte der Menſchheit löſte, ſcheine es nicht mit ihrem Zwecke, für welchen Gott ſie uns gegeben hat, vereinbar, daß in ihr Entſtellungen des wahrhaft Geſchichtlichen durch Sage niedergelegt wären" (S. 139). Ich will hier davon abſehen, daß der Begriff der Bibel kein aprioriſcher iſt, daß, was die Bibel iſt, nur nach demjenigen beſtimmt werden kann, was ſie enthält, um aber zu wiſſen, was ſie enthält, ihr Inhalt kritiſch erforſcht werden muß; wenn aber, muß ich bemerken, das, was die Bibel ausrichtete, ein für ſich feſtſtehendes Reſultat iſt, wie kann die in der Folge ſich ergebende Anerkennung traditioneller Beſtandtheile neben den echt hiſtoriſchen etwas Anderes in ſich ſchließen, als nur die Folgerung, daß jenes Reſultat nicht durch das, was die Schrift Traditionelles, ſondern nur durch das, was ſie Hiſtoriſches hat, bewirkt worden iſt? Das Reſultat bleibt daſſelbe, und die Frage iſt nur, wie und wodurch es bewirkt worden iſt. Würde aber auf dieſe Weiſe nicht zwiſchen dem Weſentlichen und minder Weſentlichen zu unterſcheiden ſeyn, ſo würde ja dieſelbe Argumentation auch gegen jede von der bisher gangbaren abweichende Erklärung eines bibliſchen Abſchnitts, alſo auch gegen eine ſolche, wie die des Hrn. D. Steudel von der in Frage ſtehenden Stelle iſt, geliefert werden können. Auch durch jede neue Schrifterklärung, durch welche eine andere, bisher gewöhnliche beſeitigt wird, wird ja im Grunde aus dem Inhalte der Schrift etwas ausgeſchieden, was man bisher zu demſelben rechnete, und wenn auch an die Stelle des Beſeitigten etwas Anderes, der Vorausſetzung nach Beſſeres, geſetzt wird, ſo kann doch das Letztere auf das ſchon bewirkte Reſultat nicht mehr zurückwirken, man könnte demnach überhaupt jeder neuen, wenn auch noch ſo begründeten Erklärung der Schrift mit der Argumen-

sition sich entgegenstellen: weil die Bibel ausrichtete, was sie ausrichtete, darf sie auch ferner nicht anders, als bisher, aufgefaßt und erklärt werden. Was geht also hieraus anders hervor, als daß sich überhaupt im Einzelnen nicht bestimmen läßt, welche Bestandtheile der Schrift als die nothwendige Voraussetzung dessen, was sie ausrichtete, anzusehen sind? Und wenn, was die Schrift bisher ausrichtete, nicht als der absolute Maßstab dessen zu betrachten ist, was sie ferner ausrichten wird und überhaupt auszurichten im Stande ist, so kann auch der Kreis der bisherigen Auffassungen und Erklärungen ihres Inhalts nicht als ein absolut abgeschlossener betrachtet werden. Man kann jedoch noch weiter zurückgehen und ein solches Zusammenseyn von Wahrheit und Irrthum, wie das Zusammenseyn von Historischem und Traditionellem in dem Inhalte der Schrift wäre, für schlechthin unvereinbar erklären mit dem Zwecke einer zur Erkenntniß der Wahrheit erziehenden Offenbarung Gottes. „Eben wenn und weil die aufgeführten Thatsachen das Werk des erziehenden Gottes sind und, einzig als solches richtig aufgefaßt, das Ergebniß der Wahrheit in der Erkenntniß herbeiführen können, so scheidet sich in der biblischen Offenbarungsgeschichte, welche an wahren Thatsachen das Genügende und Befriedigende darbeut, das unlautere Element des Mythischen, Traditionellen, welches unmöglich zwischen dem echt Göttlichen eine andere, als störende und verkehrende Stellung seiner ganzen Art nach einnehmen mußte, von selbst aus." Allein gerade der Begriff der göttlichen Erziehung scheint mir eine solche Argumentationsweise nicht zuzulassen. Ist es der Zweck der göttlichen Offenbarung, zur Erkenntniß der Wahrheit zu erziehen, so muß man auch anerkennen, daß die göttliche Weisheit sehr verschiedene Mittel zur Erreichung ihres Zweckes hat, daß in ihrer Hand selbst der Irrthum, welchen sie zuläßt, ein Mittel seyn kann, zur Erkenntniß der

Wahrheit zu führen. Und wenn der Weg, welchen die erziehende göttliche Weisheit die Menschheit gehen heißt, ein unendlich langer und vielfach verschlungener ist, wenn die Erkenntniß der Wahrheit, ein je höheres und edleres Gut die Wahrheit ist, auch durch eine um so größere Reihe läuternder Formen vermittelt werden muß, wer kann behaupten, daß die göttliche Weisheit die Wahrheit, die erkannt werden soll, in der unmittelbarsten, keiner Vermittelung bedürfenden Form in der Schrift niedergelegt haben müsse? Zum Begriffe einer weisen Erziehung gehört auch, daß sie die Selbstthätigkeit derer, die erzogen werden sollen, weckt und für den Einen höchsten Zweck alle geistigen Kräfte in Anspruch nimmt, um durch die freie Entwickelung jeder geistigen Kraft den Menschen zur höchsten geistigen Freiheit, die nur in der Einheit und harmonischen Einstimmung seines ganzen geistigen Wesens mit sich selbst bestehen kann, zu erheben; wie würde aber dieser Zweck erreicht, wenn nicht auch die Wissenschaft das Recht hätte, sich in den verschiedensten Formen ihrer Entwickelung an dem Inhalte der Schrift zu versuchen, wenn zuletzt ein ungelöster Widerspruch zwischen der sich aus sich selbst heraus entwickelnden und nach dem innern Gesetz ihrer Bewegung fortschreitenden Wissenschaft und dem gegebenen Inhalte der Schrift zurückbliebe? Läßt sich daher in einem Falle, wie der vorliegende ist, ein Widerspruch nachweisen, welcher, wofern nicht das auf die Erforschung des wahren Sinnes der Schrift gerichtete Interesse der Wissenschaft zu sehr verletzt werden soll, nur durch die Unterscheidung des Wesentlichen und minder Wesentlichen, des Ursprünglichen und später Entstandenen, des Historischen und Traditionellen ausgeglichen werden kann, so können auch Elemente der letztern Art nicht bloß als etwas Unlauteres, das seiner ganzen Art nach zwischen dem echt Göttlichen keine andere, als eine störende und verkehrende Stellung einnehmen würde, be-

44 *

trachtet werden, sondern das Traditionelle erscheint vielmehr selbst als ein unter Zulassung der erziehenden göttlichen Weisheit in den Zusammenhang der Schrift eingreifendes Glied, das, in seiner Stellung erkannt, eben durch diese erkannte Nothwendigkeit der Unterscheidung verschiedenartiger Elemente ein Mittel wird, das Wahre als solches richtig aufzufassen und das Ergebniß der Wahrheit in der Erkenntniß herbeizuführen. Gerade wenn man von der Idee einer göttlichen Erziehung der Menschheit ausgeht, muß auch die Befreiung des Geistes von der Anhänglichkeit an den Buchstaben als eine wesentliche Aufgabe derselben betrachtet werden, und es läßt sich daher auch von diesem Gesichtspunkt aus nicht behaupten, daß die Anerkennung traditioneller Bestandtheile in der Schrift mit den Zwecken der göttlichen Offenbarung schlechthin unvereinbar sey. Nur in dem Falle wäre das Traditionelle als ein unlauteres, störendes Element in dem Zusammenhange des historischen Inhalts der Schrift anzusehen, wenn mit seinem Vorhandenseyn nicht auch die Möglichkeit gegeben wäre, es als das, was es ist, zu erkennen, aber in diesem Falle hätte ja auch das Bedürfniß der sogenannten mythischen Erklärung niemals zum Bewußtseyn kommen können. Ist es aber erwacht und durch den Entwickelungsgang der Wissenschaft hervorgerufen, so ist es ja selbst das Mittel, das Lautere und Unlautere zu scheiden, und das letztere zum erstern in ein solches Verhältniß zu setzen, daß es selbst nur ein Moment der sich entwickelnden Erkenntniß der Wahrheit wird. Dabei muß freilich immer vorausgesetzt werden, wofern man den historischen Boden nicht mit grundloser Willkür verlassen will, daß das wahrhaft Historische den substanziellen Inhalt des in der Schrift Dargelegten ausmacht und das Traditionelle nur als ein Accidens an diesem Substanziellen sich darstellt. Die Besorgniß dagegen, daß dieses Verhältniß auch ein umgekehrtes seyn könne, scheint den

weitern Bemerkungen zu Grunde zu liegen: „Was uns, wenn wir dem Gange der biblischen Offenbarung nachgehen, kaum verborgen bleiben wird, ist das ganz Unterscheidende, daß eben an den mitgetheilten Thatsachen das religiöse Bewußtseyn sich heranbildet und entfaltet, nicht umgekehrt ein aufgegangenes religiöses Bewußtseyn die angegebenen oder angeblichen Thatsachen zum Vorscheine ruft." Wie sollte aber ein aufgegangenes religiöses Bewußtseyn angebliche Thatsachen zum Vorscheine rufen können, wenn es nicht selbst an dem wahrhaft Thatsächlichen aufgegangen wäre? Das Traditionelle und Mythische kann, wenn es seiner wahren Natur nach erkannt wird, immer nur der abhängige, auf verschiedene Weise sich brechende Reflex des thatsächlich Historischen seyn, das seine nothwendige Voraussetzung ist. So kann denn auch in dem Falle, von welchem hier die Rede ist, das traditionelle Sprachenwunder nur auf dem Grunde der Begebenheit entstanden seyn, die sich uns in dem übrigen Inhalte des Abschnitts (Ap. Gesch. 2) zu erkennen gibt.

Es kann uns demnach auch kein allgemeines Bedenken entgegenstehen, die Ansicht, die sich uns als die einzig haltbare ergeben hat, festzuhalten und ihr nun weiter nachzugehen, um die Vorstellung, auf die sie sich bezieht, auch genetisch zu betrachten. Hat überhaupt die Annahme einer traditionell mythischen Vorstellung irgend eine Wahrscheinlichkeit, so ist sie gewiß dann am wahrscheinlichsten, wenn wir sie gleichsam vor uns selbst entstehen sehen und auf die Elemente, durch die sie bedingt ist, zurückgehen können. Eben dieß aber ist hier so sehr der Fall, daß die specielle Frage im Betreff des λαλεῖν γλώσσαις sogar eine gewisse allgemeine Wichtigkeit zu erhalten scheint. Wie wir bisher das λαλεῖν γλώσσαις im Korintherbriefe und das in der Apostelgeschichte auseinander halten mußten, um nicht zwei in Ansehung der Sache

und des Ausdruckes verschiedene Vorstellungen zu vermischen, so müssen wir nun beide auch wieder auf einander beziehen, um in dem einen den Grund und Ursprung des andern nachzuweisen.

Wenn das λαλεῖν γλώσσαις ursprünglich eine solche Erscheinung war, wie wir nach der Beschreibung desselben im ersten Briefe an die Korinther annehmen müssen, also ein Reden in ungewöhnlichen und auffallenden, aus verschiedenen Sprachen entlehnten Ausdrücken und Formeln, das aber gleichwohl eine besonders charakteristische Aeußerung des in den Christen sich aussprechenden göttlichen Geistes seyn sollte, wie nahe lag die Veranlassung, dieses Reden, das in der Wirklichkeit immer nur als etwas sehr Fragmentarisches sich darstellen konnte, als den aus einer tiefen Bewegung des Innern hervorgehenden, aber der Natur der Sache nach in seiner äußern Erscheinung höchst unvollkommen ausfallenden Versuch, dem Geiste, für welchen eine einzelne Sprache für sich ein zu schwaches Mittel der Mittheilung zu seyn schien, aus einer Mehrheit verschiedener Sprachen ein höheres und vollkommneres Organ zu schaffen, sich auch in seiner höchsten Potenz als ein vollendetes zu denken. Das Reden der Apostelgeschichte ist die natürliche Steigerung und Ergänzung des Redens im Korintherbriefe; was dieses nur stückweise ist, ist jenes als Ganzes und als Einheit. Wie auf diese Weise das eine in das andere von selbst übergeht, kann uns die in dieser Hinsicht besonders bemerkenswerthe Stelle 1 Kor. 13, 1. sehr klar vor Augen stellen. Daß der Apostel hier nur aus Veranlassung des γλώσσαις λαλεῖν von ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων spricht, leidet keinen Zweifel, aber ebenso klar ist es auch, daß er hier von etwas Höherem und Vollkommnerem sprechen will, als das γλώσσαις λαλεῖν der Korinther in der Wirklichkeit war. Was ist nun aber dieses Höhere und Vollkommnere? Ich konnte in meiner frühern Ab-

handlung, in welcher ich von der Apoſtelgeſchichte und von der Formel ἑτέραις oder καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν als der urſprünglichſten und vollſtändigſten ausging, unter den γλῶσσαι nur Zungen oder Organe der Rede verſtehen. Anders aber geſtaltet ſich die Sache, wenn man ſich auf den Standpunkt des λαλεῖν γλώσσαις im Korintherbriefe ſtellt, auf welchem wir nicht berechtigt ſind, uns zu γλῶσσαι eine nähere Beſtimmung hinzuzudenken. Ich ſtimme daher ganz der Bemerkung Olshauſen's bei: „Die Menſchenzungen können doch nur die verſchiedenen Sprachen unter den Menſchen ſeyn; dieſe müſſen daher auch, wie es ſcheint, in dem Chariſma irgendwie hervorgetreten ſeyn." Wenn aber Olshauſen fortfährt: „Auch iſt aus dieſer Stelle unverkennbar, daß γλῶσσαι Sprachen und nicht Zungen in der in Rede ſtehenden Formel heißt," ſo bedarf dieß einer Einſchränkung. Hervortrat nämlich das Sprachliche in dem γλώσσαις λαλεῖν, oder die Beziehung deſſelben auf die verſchiedenen Sprachen unter den Menſchen auch in dem Falle, wenn wir unter den γλῶσσαι (1 Kor. 12. u. 14) Gloſſen in dem oben nachgewieſenen Sinne verſtehen. Und nun bemerke man auch die ſchon im Ausdrucke liegende Gradation des γλώσσαις λαλεῖν zu einem λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων. Der mit einer gewiſſen Emphaſe ſtehende Artikel bezeichnet hier einen ſehr beſtimmten Unterſchied. Sind γλῶσσαι bloße Gloſſen oder Sprachausdrücke, ſo ſind αἱ γλῶσσαι die Sprachen ſelbſt, aus welchen jene einzelnen Ausdrücke genommen ſind, und es erklärt ſich nun hieraus auch, warum der Apoſtel nicht ſagt, wie man meinen könnte: πάσαις ταῖς γλώσσαις, in allen möglichen Sprachen. Das Integrirende der Gloſſen, ihre Steigerung zum Superlativ, ſind von ſelbſt die Sprachen. Auch die Sprachen der Engel ſchließen ſich ſo ſehr natürlich an die Sprachen der Menſchen an, und der vollſtändige Sinn des Apoſtels iſt: Wenn ich nicht bloß in einzelnen, aus verſchiedenen

Sprachen genommenen Ausdrücken, sondern in den verschiedenen Sprachen der Menschen selbst rede und nicht bloß in den Sprachen der Menschen, sondern auch den Sprachen der Engel u. s. w. So erhalten wir schon hier ein ideelles λαλεῖν γλώσσαις als ein Reden in verschiedenen Sprachen. Wenn nun schon die γλώσσαις λαλοῦντες der korinthischen Gemeinde vorzugsweise die πνευματικοὶ seyn wollten und ihr λαλεῖν γλώσσαις als die höchste, ausdrucksvollste Aeußerung des in den Christen sich aussprechenden göttlichen Geistes betrachteten, so konnte auf diesem Wege gewiß sehr leicht die Vorstellung entstehen, in jenem bedeutungsvollen Moment, in welchem sich der Geist zum erstenmal in seiner ganzen Kraft und Fülle den Jüngern des Herrn mittheilte, müsse er sich auch auf die vollkommenste Weise ausgesprochen haben, also auf die Weise, wie sich schon der Apostel das aufs höchste gesteigerte λαλεῖν γλώσσαις denkt, als ein λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων, als ein Reden in den verschiedensten Sprachen der Völker, zu welchem sich das wirkliche λαλεῖν γλώσσαις in der korinthischen Gemeinde nur wie ein schwacher, in einzelnen fragmentarischen Lauten vernehmbarer Nachklang verhielt. Da der damals zuerst mitgetheilte Geist sich in den Jüngern auf eine ganz neue, zuvor noch nicht gehörte Weise aussprach, so waren diese Sprachen in Vergleichung mit der Sprache, in welcher die Jünger bisher zu reden pflegten, ἕτεραι oder καιναὶ, neukräftige a), solche, in welchen der Geist, als ein neues, höheres Princip des geistigen Lebens, in seiner ganzen vollen und frischen Kraft sich aussprach. In diesen beiden Ausdrücken ἑτέραις und καιναῖς γλώσσαις fließen die beiden Vorstellungen, Sprache und Zunge, als Organ der Rede, so in einander, daß keine durch die andere ausgeschlossen

a) Man vgl. über diese Bedeutung von καινὸς Schulz, a. a. O. S. 189.

ist. Wie traditionelle Vorstellungen an sich schon der subjective Widerschein sind, in welchem das objective Thatsächliche sich abspiegelt, so gehört das Anschauliche, Bildliche, Symbolische ganz besonders zu ihrem Wesen. Die verschiedenen fremden Sprachen, in welchen der Geist in den Jüngern sich aussprach, waren gleichsam neue Zungen, die sie erhalten hatten. Ist nun das Reden der Jünger in den verschiedensten Sprachen der Völker selbst schon nichts Anderes, als der zu der bildlichen Gestalt einer äußern Thatsache objectivirte Gedanke, daß ihnen der göttliche Geist in seiner ganzen Kraft und Fülle mitgetheilt worden sey, so sehen wir den traditionell-mythischen Vorstellungen eigenen Trieb, sich immer wieder in einem neuen Reflex zu objectiviren, in dem weitern Zuge der Erzählung, daß sich der herabkommende Geist gleichsam in Feuerflämmchen in der Gestalt von Zungen zertheilt und je eines derselben sich auf je einen der versammelten Jünger gesetzt habe. Es ist in dem Zusammenhange der genetischen Erklärung, in welchem wir hier stehen, unmöglich, hier an etwas Anderes zu denken, als an eine bildliche Versinnlichung des einfachen Grundgedankens, welche nicht als eine äußere Thatsache genommen werden darf. Aus demselben Grunde kann auch der von einem Sturmwinde begleitete Erdstoß nur für ein Bild der erschütternden Gewalt gehalten werden, mit welcher der Geist in das Innere der Jünger eindrang. Was ist nun aber bei allen diesem Unwahrscheinliches oder mit der Würde eines solchen Gegenstandes Unvereinbares? Gibt doch auch Neander zu (a. a. O. S. 10), „daß es bei den Versammelten geschehen konnte, daß die ihnen zu Theil gewordene Herrlichkeit des innern Lebens ihren Glanz auch auf die sie umgebende äußere Natur zurückstrahlte, so daß vermöge des innern Wunders, der Erhöhung ihres innern Lebens und Bewußtseyns durch die Kraft des göttlichen Geistes, auch die Gegenstände der äußern Wahrnehmung

ihnen etwas Anderes wurden, und so wäre es möglich gewesen, daß Alles, was sich als Wahrnehmung des äußern Sinnes ihnen darstellte, nur Wahrnehmung des bei ihnen jetzt vorherrschenden inneren Sinnes war, sinnliche Objectivirung dessen, was sie im Innern mit göttlicher Kraft bewegte." Ein weiterer Schritt ist nun allerdings, diese Objectivirung nicht in den damals Versammelten, sondern erst in der das Factum referirenden und durch bildliche Züge erweiternden Sage geschehen zu lassen. Allein auch „dadurch verliert das Göttliche der Sache, die innere Thatsache in den Seelen der Jünger, auf keine Weise", während zugleich die Einheit des Gesichtspunktes, unter welchen wir das Reden in so verschiedenen Sprachen stellen müssen, festgehalten wird.

Es läßt sich demnach schon aus der genaueren Beachtung des Verhältnisses, in welchem das γλώσσαις λαλεῖν des Korintherbriefes zu dem der Apostelgeschichte steht, der Uebergang von dem wirklichen Glossenreden zu dem idealen oder mythischen Sprachenreden sehr natürlich erklären. Es haben jedoch mehrere Interpreten, die die Erzählung (Ap. Gesch. 2) mehr nur als eine idealisirende Darstellung nehmen zu können glauben, um das Sprachenwunder des Pfingstfestes zu erklären, besonderes Gewicht auf die Bedeutung, welches dieses Fest für die ersten Jünger gehabt haben möge, gelegt. Durch die sinaitische Gesetzgebung, bemerkt Schulz (a. a. O. S. 182), werde für Ein Volk, das israelitische, und für eine begrenzte Zeit, die vorchristliche, eine Religionsverfassung begründet, hier dagegen galt es die Grundlegung zu einer allgemeinen, alle Völker der Erde umfassenden Religionsstiftung für alle Zeit. Dieß wird dadurch bezeichnet, daß Alle in Einem Sinne und Geiste, mit Einem Munde, denselben Gott verehren und aller Zungen, nicht bloß die der Galiläer, jauchzend ihm lobsingen a).

a) Man vgl. auch Neander a. a. O. S. 7.

Idee dieses Universalismus würde sich demnach in den verschiedenen Sprachen, in welchen die Versammelten geredet haben sollen, reflectirt haben. Ob jedoch in dem Kreise, in welchem jene Tradition entstand, die Idee des Universalismus, selbst wenn wir ihn auf die unter den auswärtigen Völkern wohnenden Juden beschränken, so große Wichtigkeit hatte, daß wir ihren Ursprung aus ihr herleiten können, möchte zweifelhaft seyn. Bemerkenswerther ist, was Schneckenburger in der oben genannten Abhandlung (S. 80) zur Parallele mit der christlichen Pfingstbegebenheit als theosophische Tradition über die Gesetzgebung aus Philo anführt: Gott habe eine unsichtbare Stimme in der Luft entstehen lassen von wunderherrlichem Klang, ein körperloses, aber lebendiges, geistig tönendes Wesen, eine vernünftige Seele. Diese habe die Luft bewegt und sie zu flammendem Feuer geformt und wie ein Geist solch einen hellen durchdringenden Ton von sich gegeben, daß er von Allen, auch den ferne Stehenden gehört worden sey. Denn die göttliche Kraft habe die Stimme erregt und befeuert und sie überallhin mit ferntönendem Klange verbreitet und der Seele eines Jeden viel schönere Laute zu vernehmen gegeben, als durch die Ohren gehört werden. — Es sey glaublich, daß diese himmlische Stimme bis an die Grenzen des All gedrungen sey, damit auch die Nichtanwesenden dieses Wunder erschüttere und zur Anerkenntniß des dadurch Verkündigten bewege a). Wie also bei der sinaitischen Gesetzgebung jeder Einzelne die Stimme des redenden Gottes unmittelbar in sich vernahm, so hörte und verstand bei der neuen Gesetzgebung Jeder unmittelbar in seiner Landessprache, was gesagt wurde, als wäre es zu ihm oder für ihn einzeln gesprochen worden. Es scheint mir jedoch auch dieser Parallele keine große Wichtigkeit beigelegt werden zu können. Nicht nur gibt sich in dem ganzen

---

a) Philo, de decal. p. 749; de sept. et festis, p. 1193.

Abschnitte selbst in der folgenden Rede keine Beziehung auf die alte Gesetzgebung und die Bedeutung des Pfingstfestes in dieser Hinsicht zu erkennen, sondern es hat auch offenbar das Reden in verschiedenen Sprachen nicht den Zweck, die, welche ihre Landessprache vernahmen, mit einer neuen Gesetzgebung bekannt zu machen, sie sollen sich vielmehr nur über das Wunder verwundern, das sich an den Redenden ereignete. Diese sind die Hauptpersonen, um sie als die reinsten Organe des aus ihnen redenden Geistes darzustellen. Wie man also dazu kam, sie für diesen Zweck in den verschiedensten Sprachen der Völker reden zu lassen, wird durch eine solche Parallele noch keineswegs erklärt.

Gegen die gegebene Erklärung ließe sich etwa nur noch die Einwendung machen: Wenn sich das λαλεῖν γλώσσαις des Korintherbriefes zu dem der Apostelgeschichte auf die angegebene Weise verhielt, so daß jenes in Vergleichung mit diesem gleichsam nur ein schwacher, in fragmentarischen Lauten vernehmbarer Nachklang war, so muß das λαλεῖν γλώσσαις der Apostelgeschichte die nothwendige Voraussetzung des λαλεῖν γλώσσαις des Korintherbriefs gewesen seyn. Nur wenn die Vorstellung schon vorhanden war, die Jünger des Herrn haben am Pfingstfeste in den verschiedensten Sprachen der Völker geredet, läßt sich, wie es scheint, eine so eigene Erscheinung, wie das Glossenreden in der korinthischen Gemeinde war, erklären, als absichtliche Nachahmung des, wie man schon damals glaubte, am Pfingstfeste vorgefallenen Sprachenwunders. Warum sollte also, könnte man weiter schließen, eine Begebenheit, von welcher man so frühe diese Ansicht hatte, nicht wirklich das erzählte Wunder gewesen seyn? Allein so muß die Sache nicht gedacht werden. Bedenkt man, wie Vieles aus den alten Schriftstellern über den Gebrauch der Glossen und die sogenannte glossematische Redeweise beigebracht ist, so kann man sich nicht wundern, daß auch in einer christlichen Gemeinde, wie die korinthische war, von dem Reden

in Glossen ein religiöser Gebrauch in dem oben erörterten Sinne gemacht wurde. War das γλώσσαις λαλεῖν in diesem Sinne, wie der erste Brief an die Korinther beweist, eine in den ersten christlichen Gemeinden nicht ungewöhnliche Erscheinung, so haben wir dieß als das ursprünglich Thatsächliche anzusehen. Hatte man nun zugleich die Begebenheit des Pfingstfestes, die begeisterten Vorträge, durch welche die Jünger zum erstenmal ein so sprechendes, Aufsehen erregendes Zeugniß des neuen Geistes, von welchem sie erfüllt waren, gegeben hatten a), in lebhaftem Andenken, so sind uns in diesen beiden Thatsachen die Elemente gegeben, die sich nur zusammenschließen durften, um eine Erzählung, wie die (Ap. Gesch. 2) vor uns liegende ist, zu bilden. Das Vermittelnde ist, daß hier wie dort eine Erscheinung seyn sollte, in welcher sich der Geist in seiner ganzen Kraft und Fülle manifestirte. Während aber hier diese Erscheinung in der Wirklichkeit sich von selbst auf das beschränkte, was sie aller Wahrscheinlichkeit nach war, hatte man dort freien Raum, sie in dem Lichte einer idealen Ferne an den Anfang der Geschichte der apostolischen Kirche zu stellen. Ich habe schon in meiner früheren Abhandlung (S. 107) darauf hingewiesen, wie bemerkenswerth die Fälle sind, in welchen uns das λαλεῖν γλώσσαις in der Apostelgeschichte außer der Hauptstelle (K. 2) noch begegnet (10, 46. u. 19, 6), und glaube auch jetzt noch, daß diese drei Fälle nur unter den schon früher entwickelten Gesichtspunkt gestellt werden können. So oft eine neue Men-

a) Daß dieß das eigentlich Thatsächliche war, beweist auch die folgende Rede des Petrus (Ap. Gesch. 2, 14 f.). Mit Recht fragt man mit (Neander a. a. O. S. 15): „Warum begnügt sich Petrus, überhaupt nur eine außerordentliche Erweckung und Begeisterung zu bezeichnen, welche in dem messianischen Zeitalter stattfinden sollte, ohne von einer besondern Erscheinung irgend etwas anzudeuten?" So bleibt bisweilen bei einer und derselben Sache neben der traditionellen Umgestaltung auch noch dem ursprünglichen Factum, dem eigentlichen Ausdrucke neben dem uneigentlichen seine Stelle.

schenklasse die Weihe zur Aufnahme in die Gemeinde der Jünger des Herrn erhält, muß das λαλεῖν γλώσσαις davon Zeugniß geben, daß ihr der das christliche Leben begründende göttliche Geist in seiner vollen Kraft und Wirksamkeit mitgetheilt worden ist. Daher wird (Ap. Gesch. 11, 15) bei der Bekehrung des Cornelius ausdrücklich auf die Begebenheit des Pfingstfestes zurückgewiesen (ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ), und die gleiche Erscheinung bei der Taufe der Johannisjünger (19, 6) scheint für den Verfasser der Apostelgeschichte dadurch besondere Wichtigkeit gehabt zu haben, daß es, wie 11, 15. Petrus, so hier Paulus ist, durch dessen Vermittelung das λαλεῖν γλώσσαις sich wiederholt. Scheint doch wie absichtlich das λαλεῖν γλώσσαις καὶ προφητεύειν (Ap. Gesch. 19, 6) auf die Zusammenstellung dieser beiden Geistesgaben im ersten Briefe an die Korinther ebenso zurückzuweisen, wie das λαλεῖν γλώσσαις καὶ μεγαλύνειν τὸν θεὸν auf Ap. Gesch. 2, 11. In diesen beiden Stellen (10, 46 u. 19, 6.) begegnet uns nun auch wieder der Ausdruck γλώσσαις λαλεῖν ohne weitern Zusatz. Da jedoch der vollständigere Ausdruck (Ap. Gesch. 2) vorangeht und (11, 15) ausdrücklich auf diese Begebenheit zurückgewiesen wird, so können die γλῶσσαι nur als ἕτεραι oder καιναὶ genommen werden. Gleichwohl aber dürfte, daß der Schriftsteller schlechthin γλώσσαις λαλεῖν sagt, als ein Beweis davon anzusehen seyn, daß ihm dasselbe auch in der Gestalt, die es in der Wirklichkeit des Lebens hatte, nicht unbekannt war. Darauf also führt uns die (Ap. Gesch. 2) geschilderte Erscheinung auch von dieser Seite wieder zurück.

3.

Ueber das γλώσσαις λαλεῖν im neuen Testament.

Neuer kritisch-exegetischer Versuch über 1 Kor. 14. in Verbindung mit Ap. Gesch. 2.

Von
Carl Wieseler,
Repetenten in Göttingen.

Der Versuch, den ich rücksichtlich der so schwierigen und auch in der letzten Zeit noch vielfach besprochenen neutestamentlichen Glossolalie mitzutheilen gedenke, kündigt sich als ein neuer an, jedoch nicht in dem Sinne, daß er eine durchaus neue Ansicht von dem Gehalte jener Geistesgabe zu liefern beabsichtigte — denn wie wäre so etwas bei dem jetzigen Zustande der exegetischen Literatur in diesem Punkte möglich? — sondern dieser Versuch will nur neu seyn, weil er zuerst eine bestimmte Modification einer sonst schon vorgetragenen Ansicht von der Sprachengabe mit aller Consequenz an allen Stellen, wo von diesem χάρισμα die Rede ist, als richtig zu erweisen sucht und so eine durchaus eigenthümliche Ansicht über das (Ap. Gesch. 2) erzählte Pfingstereigniß gewinnt und entwickelt; weil er ferner bei der Durchführung und Begründung der Grundansicht nicht bloß im Einzelnen, sondern auch im Ganzen seinen eigenen Weg verfolgt; weil er endlich den Ursprung und die eigentliche Bedeutung der mehrfach dunkeln Bezeichnungen der neutestamentlichen Glossolalie zu erklären verheißt. Denn obgleich die genannte Materie in der letzten Zeit vor manchen anderen Zweigen der biblischen Theologie rüstige und gründliche Bearbeiter gefunden hat, z. B. Bleek, Olshausen, Neander, Baur, und erst neulich David Schulz in seinem Buche über die Geistes-

gaben und Rückert in seinem Commentar zum ersten Korintherbriefe, so kann sich doch der Verfasser mit den Forschungen dieser und anderer Gelehrten weder immer im Einzelnen, noch im Ganzen einverstanden erklären. Die Gründe der eigenen abweichenden Ansicht soll eben die folgende Abhandlung genauer entwickeln; wobei ich nur noch das bevorworte, daß auf die Anführung und Widerlegung fremder Meinungen nur so weit Rücksicht genommen wird, als dieß mit dem Erweis und der sicheren Begründung der eigenen Ansicht nothwendig zusammenhängt.

Bekanntlich finden sich die beiden Hauptstellen über das *γλώσσαις λαλεῖν* im N. T. 1 Kor. 14. und Ap. Gesch. 2., über welche letztere Stelle aber gestritten werden kann, ob sie hierher gehört, weil hier nicht *γλ. λ.*, sondern *ἑτέραις γλ. λ.* gelesen wird (Ap. Gesch. 2, 4). Allein daß durch jene beiden Formeln im Wesentlichen eine und dieselbe Wirkung des heiligen Geistes bezeichnet werden soll, erhellt nicht bloß aus der in die Augen springenden Aehnlichkeit ihrer äußeren Form, sondern auch noch aus folgenden andern Gründen. Denn zuerst wird das äußere Wesen beider Thätigkeiten, des *γλ. λ.* und des *ἑτέρ. γλ. λ.*, nach dem Eindrucke, den sie auf die gegenwärtigen Hörer machen, als durchaus identisch geschildert: beide machen auf den Augenzeugen den Eindruck, als ob die gesprochenen Reden Folge eines mehr unfreien, aber sehr erregten Seelenzustandes seyen, weßhalb die Redenden (Ap. Gesch. 2, 13) mit Trunkenen und (1 Kor. 14, 23) mit Rasenden verglichen werden. Dann aber wird von dem Verfasser der Apostelgeschichte selbst die Gleichartigkeit der durch jene beiden Formeln bezeichneten Thatsachen aufs bestimmteste behauptet. Nach Ap. Gesch. 10, 44—47. wird nämlich bei Gelegenheit der Erzählung von der Bekehrung des heidnischen Hauptmanns Cornelius berichtet, daß sich die anwesenden Judenchristen über die Verleihung der Glossolalie an Heiden sehr gewundert, ja daß von dem Apostel Petrus, dem Theilneh-

mer und Augenzeugen der Pfingstbegebenheit, das den Heiden verliehene Charisma als durchaus gleichartig mit dem ihnen am Pfingstfeste zu Theil gewordenen befunden sey. Ebendasselbe spricht Petrus wieder nach Ap. Gesch. 11, 15 — 17. aus, als er sich in Jerusalem wegen der eigenmächtigen Aufnahme der Heiden zu den Segnungen des Christenthums vor den Judenchristen rechtfertigen will, und Aehnliches lesen wir auch Ap. Gesch. 15, 8 ff., besonders im 9. Verse, in welchem die Identität der den Aposteln und Jüngern einerseits und dem Cornelius und seinem Hause andererseits verliehenen Geistesgaben wohl am stärksten ausgesprochen seyn dürfte a). Es ist also durch das Zeugniß eines Augenzeugen und Apostels bestätigt, daß die Geistesgabe, welche (Ap. Gesch. 2) durch ἑτέρ. γλ. λ. und an andern Stellen des N. T. durch γλ. λ. bezeichnet wird, wesentlich dieselbe seyn muß. Und nach so starken Indicien der Zusammengehörigkeit ließe sich die Annahme einer zwiefachen von einander durchaus verschiedenen Glossolalie, von der selbst tüchtige Interpreten zuweilen in vollem Ernste gesprochen haben, kaum als möglich denken, wenn nicht die an den beiden genannten Hauptstellen gegebene nähere Exposition über das γλ. λ. wenigstens auf den ersten Anblick jene Annahme zu rechtfertigen schiene. Allein uns kann sie nur zum Beweise dienen theils einer mangelhaften und irrthümlichen Auffassung jedes einzelnen dieser beiden Abschnitte für sich genommen, theils eines unvollkommenen und ohne leitende Grundsätze unternommenen Versuchs einer Vermittelung und Ausgleichung beider mit einander; so wie wir denn nach dem Gesagten keine Erklärung der Glossolalie als richtig annehmen können, die nicht versucht, sie überall, wo sie im N. T. genannt wird, als ihrem Wesen nach identisch, wenn auch dem Grade ihrer Aeußerung nach

a) Vgl. auch Apost. Gesch. 19, 6, wo jedoch nur derselbe Name γλ. λ. vorkommt, ohne Beziehung auf das Pfingstereigniß.

verschieden (1 Kor. 12, 28) zu begreifen und darzustellen. Fügen wir zu den bereits angegebenen Stellen noch Mark. 15, 17., so haben wir alle neutestamentlichen Stellen beisammen, die von der Zungengabe handeln, und haben außerdem zu ihrer Bezeichnung noch eine dritte Formel gefunden: καιναῖς γλ. λ. Daß übrigens durch diese Formel nur unsere sogenannte Zungengabe und nicht etwa im Allgemeinen die Gabe, sich in seinen Reden vom göttlichen Geiste treiben zu lassen, bezeichnet werde, zeigt nicht bloß die große Aehnlichkeit der Formel mit den beiden andern, die nur in der ersten Bedeutung vorkommen, aufs unwidersprechlichste an, sondern auch der ganze Zusammenhang, in dem sie vorkommt, läßt nur an eine specielle und dazu durch das Wunderbare ihrer Erscheinung besonders auffallende Geistesgabe wie die Glossolalie denken.

Nachdem wir so sämmtliche Oerter des N. T. angegeben haben, die von dem Gegenstande unserer Untersuchung handeln, kommt uns die Frage entgegen, welche Stelle wir denn eigentlich zum Grundtext unserer Erklärung machen sollen, von ihr ausgehend und aus den in ihr gefundenen Vorstellungen und Ergebnissen weitere Folgerungen ziehend. Dieß kann natürlich nur eine von den beiden Stellen, 1 Kor. 14. oder Ap. Gesch. 2. seyn, weil die übrigen nicht viel mehr als den Namen der Glossolalie enthalten dürften. Von diesen beiden Stellen verdient aber wieder die Korintherstelle den primären Rang. Denn erstens ist sie die einzige neutestamentliche Stelle, welche sich in eigentlich didaktischem Sinn und Zweck über den rechten Gebrauch, die Bedeutung und den Werth des Zungenredens in öffentlicher Gemeindeversammlung weitläufiger ausspricht, dessen Verhältniß zu den verschiedenen Geistesgaben überhaupt und dann besonders zu der ihm rücksichtlich des Grades der Begeisterung zunächst stehenden προφητεία auseinandersetzt und wegen dieser Tendenzen und Beziehungen sich über den eigentlichen Charakter und das

Wesen der Glossolalie genauer verbreitet; dagegen derselbe Gegenstand Ap. Gesch. 2. nur in historischem Interesse und kürzer behandelt wird, darum auch ohne die logische Schärfe und Bestimmtheit des Ausdrucks, welche dem rein didaktischen Vortrage ziemt, und ohne den Versuch, ihn durch Vergleichung mit und Scheidung von andern verwandten Geistesgaben seinem Werth und Wesen nach deutlicher zu bezeichnen. Zweitens aber ist der Verfasser der Korintherstelle ein Apostel und zwar der dialektisch gebildete Apostel Paulus, der über die Beschaffenheit der Glossolalie die beste Auskunft geben konnte, weil er nicht nur selbst diese Geistesgabe in besonders hohem Grade besaß und übte (er sprach nach seinem eigenen Zeugniß öfter in Glossen, als selbst die nach ihrem Besitze so eifrig haschenden Korinther (1 Kor. 14, 18), sondern auch Gelegenheit gehabt hatte, sie an Andern wahrzunehmen (Ap. Gesch. 19, 6). Dagegen verbürgt uns die Wahrheit und Genauigkeit der Relation in der Apostelgeschichte nur sein Schüler Lukas, von dem wir nicht einmal wissen, ob er die Aeußerung dieser Geistesgabe an Andern wahrgenommen, geschweige denn, daß er sie selbst besessen und geübt habe. Wenigstens war er kein Augenzeuge a) der Pfingstbegebenheit; ob aber sein Gewährsmann, dem er hier folgt, Augenzeuge gewesen ist, wissen wir nicht. Ferner will, wie wir unten bei Gelegenheit der Exposition von Ap. Gesch. 2. weiter zeigen werden, die Darstellung dieses Ereignisses,

a) Daß Lukas kein Augenzeuge jenes Pfingstwunders war, geht aus der Relation selbst hervor; denn er zählt sich nicht zu denen, die damals den heiligen Geist empfingen, was er nach seiner sonstigen Weise thun müßte, wenn er hier etwas Selbsterlebtes erzählte. Daß übrigens die Abfassung von Apost. Gesch. 2, 1—41 nicht ursprünglich von Lukas herrührt, erhellt theils aus dem Colorit der Darstellung, dem hebräisirenden Stil und der ganzen Satz- und Gedankenbildung, theils schon aus dem Gebrauche der Formel ἑτέρ. γλ. λ., für die er sonst regelmäßig das kürzere γλ. λ. gebraucht.

für sich betrachtet, in kein anschauliches Gesammtbild zusammengehen, während die Darstellung des Paulus durchaus verständlich, klar und deutlich ist. Wenn also die paulinische Relation vor der des Lukas wegen ihrer belehrenden Tendenz, wegen der Ursprünglichkeit und Sicherheit ihrer Quellen, wegen ihres apostolischen Verfassers, und wegen ihrer großen Deutlichkeit und Anschaulichkeit den unbedingten Vorzug verdient, so müssen wir als unverbrüchlichen Kanon unserer Untersuchung die Forderung aufstellen, daß das Wesen der Glossolalie zunächst aus der Korintherstelle, soweit aus den in ihr gegebenen Datis geschehen kann, zu bestimmen sey und der so gefundene Begriff derselben aus der Vergleichung von Ap. Gesch. 2. keineswegs wesentlich umgestaltet, sondern höchstens durch einzelne Merkmale, wenn anders hier neue genannt werden sollten, die aber mit dem Begriffe selbst durchaus nicht streiten dürfen, erfüllt und vervollständigt werden darf. Ja ein Widerspruch kann von dieser Seite so wenig erhoben werden, daß vielmehr die aus der paulinischen Relation begründete Ansicht von der Glossolalie Maß und Richtschnur für den eigentlichen Gehalt und die Auslegung der Relation des Lukas hergeben muß; ein Kanon, der in der jüngsten Zeit fast allgemein, z. B. von Bleek, Neander, D. Schulz an den bekannten Stellen, anerkannt ist.

Der Gang der Untersuchung selbst wird nun einfach folgender seyn, daß wir zuerst die Korintherstelle für sich betrachten, um aus ihr eine möglichst deutliche Vorstellung von der Zungengabe a) zu erhalten; daß wir dann zweitens,

a) Man hat gegen die Maxime, die Korintherstelle zur Basis der Untersuchung über das Glossenreden zu machen, wohl die Einwendung gemacht, daß dieses hier nicht in seinem gesunden Zustande, sondern wie es sich in seiner Entartung in der korinthischen Gemeinde gezeigt habe, beschrieben werde, das Abnorme dürfe man aber doch nicht zum Maßstabe des Gesunden und Gesetzmäßigen machen wollen. Allein die Voraussetzung, worauf der ganze Einwurf beruht, daß nur die falsche Glossolalie von

zu Ap. Gesch. 2. übergehend, den in dieser Stelle gegebenen Bericht über diese Gabe in Gemäßheit der bereits gewonnenen Resultate auffassen, so der oben begründeten Forderung einer Identität der beiden Stellen zum Grunde liegenden Thatsache entsprechen und zugleich nachweisen, daß nur so der Widerspruch, der in dem Berichte der Apostelgeschichte selbst liegt, wahrhaft gelöst werde; daß wir endlich drittens den Ursprung und die Bedeutung aller die Glossolalie bezeichnenden Formeln zu ermitteln suchen. Ueber die Stellung des letzten Punktes an das Ende meiner Untersuchung, der sonst allgemein im Anfange sich findet, muß ich noch Folgendes zu meiner Rechtfertigung ange-

---

Paulus geschildert werde, ist durchaus ungegründet. Freilich wird der bei den Korinthern damals herrschende Mißbrauch dieser Geistesgabe auch geschildert, aber ebenso gut auch der rechte Gebrauch und das wahre Wesen derselben, und beide Schilderungen können sehr leicht auseinander gehalten werden. In der Erscheinung war das Zungenreden der Korinther gar nicht verschieden von demjenigen, das auch andere Christen und so besonders auch Paulus besaß und übte, wie er denn auch von einem besonderen Zungenreden zu Korinth im Gegensatze zu der wahren Glossolalie nirgends spricht, sondern nur im Allgemeinen vom $\gamma\lambda.\ \lambda.$ Es heißt z. B. nicht: Wenn ihr oder wenn Einige von euch in Zungen reden, so reden sie nicht zu Menschen, sondern zu Gott, sondern ganz allgemein: Wer nicht in Zungen redet, der 2c. (1 Kor. 14, 2). Die Korinther waren nur deßhalb zu tadeln, weil sie größtentheils den Werth des Zungenredens überschätzten, sich im Besitze dieser Gabe schon vollkommen dünkten, wenn sie auch sonst nicht gerade im Geiste christlicher Liebe dachten und handelten (1 Kor. 13, 1), die der Glossolalie unmächtigen Christen gering schätzten und wohl gar verachteten, ihr Glossenreden ungebührlich viel und selbst so, daß Mehrere zu gleicher Zeit redeten (1 Kor. 14, 27), in den Gemeindeversammlungen trieben und ihren ekstatischen Reden keine $\dot{\epsilon}\rho\mu\eta\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ folgen ließen (1 Kor. 14, 13). Wie übrigens Rückert a. a. O. trotz aller dieser speciellen Angaben, denen man leicht noch mehrere hinzufügen könnte, von einer geringen Kenntniß des Apostels von dem $\gamma\lambda.\ \lambda.$ der korinthischen Gemeinde reden und darauf Folgerungen bauen kann, läßt sich kaum begreifen.

ben. Wer nämlich, der umgekehrten Methode huldigend, von der etymologisch-grammatischen Erklärung jener Formeln ausgeht, ist jedenfalls dem Irrthume leicht ausgesetzt, da es sich hier um die Erklärung von Kunstausdrücken handelt und diese, weil sie eine vielbesprochene und bekannte Sache bezeichnen, kurz, prägnant und vieldeutig sind. Der falsche Begriff aber, den Jemand aus der philologischen Erklärung des Worts im Voraus gewonnen hat, übt nachher den schädlichsten Einfluß aus auf die richtige Auffassung dessen, was von jenem Begriffe irgendwo ausgesagt wird. Indem ich dagegen zuerst von den dem γλ. λ. zugeeigneten Prädicaten ausgehe und so durch die gegebenen Thatsachen selbst zu dem durch jene Worte ausgedrückten Begriffe zu gelangen suche, erreiche ich jedenfalls das, daß ich durch eine falsche, wenn auch noch so scharfsinnig aufgestellte Hypothese über die Bedeutung des Namens mir nicht den Begriff von der Sache selbst verderbe; und wenn auch die später gegebene historisch-philologische Bestimmung des Namens, wie bei technischen Ausdrücken leicht möglich, falsch seyn sollte, wiewohl die Erklärung des Namens für einen Gegenstand um so leichter seyn muß, je genauer ich den bezeichneten Gegenstand schon kenne, so bleibt dennoch die Richtigkeit der Darstellung, die ich von dem Gegenstande selbst gegeben habe, unangetastet.

Was nun die Korintherstelle zuerst betrifft, so ist sie ohne Zweifel gegen solche Mitglieder aus der korinthischen Gemeinde gerichtet, welche ein übermäßiges Gewicht auf die Glossolalie legten und, weil sie in diesem Punkte gern vor den Leuten ihr Licht leuchten lassen wollten, einen zu häufigen, nicht selten zu Unordnungen und Anstößigkeiten mancherlei Art (1 Kor. 14, 39) führenden Gebrauch von dieser Gabe bei den öffentlichen Zusammenkünften der Gemeinde ohne Nutz und Frommen derselben (1 Kor. 14, 12) machten. Sie waren es, welche den Geist christlicher Liebe so weit verleugneten, daß sie ihre christlichen Mitbrüder,

die nicht durch jene Geistesgabe ausgezeichnet waren, gering schätzten, ja daß sie, um ihre Erbauung sich wenig kümmernd, fast ausschließlich und häufig durcheinander zu gleicher Zeit in unverständlichen Glossen redeten; sie waren es, die sich in ihrem geistlichen Dünkel vorzugsweise τοὺς πνευματικοὺς a), dagegen die der Zungengabe unmächtigen Gemeindemitglieder τοὺς ἰδιώτας b) nannten und sich daher

a) Unter den πνευματικοῖς verstehe ich in unserem Abschnitte (1 Kor. 12—14) nur die γλώσσαις λαλοῦντας. Diese Bedeutung ist deutlich genug 1 Kor. 14, 37, wo unter dem πνευμ. nur der γλ. λαλῶν verstanden werden kann; denn nur dem Propheten und Glossenredner werden in unserem Abschnitte ἐντολαὶ gegeben. Ebenso ist klar, daß τὰ πνευματικὰ (1 Kor. 14, 1) nur von der Glossolalie verstanden werden kann; denn wäre in diesem Ausdrucke auch noch die Gabe der Prophetie eingeschlossen, so entstände der widersprechende Sinn: Mehr, als nach der Prophetie, strebt darnach, daß ihr prophezeiet; vgl. auch die Parallelstelle (1 Kor. 14, 5), wo τὰ πνευμ. ausgedrückt wird durch γλ. λ. Wenn aber πνευματικὰ und πνευματικοὶ sonst in diesem ganzen Abschnitte nur von der Sprachengabe und ihren Besitzern zu verstehen ist, dann muß dieß auch von 1 Kor. 12, 1. gelten. Ebenso scheint auch der Pluralis πνευμάτων (1 Kor. 14, 12) nur auf die verschiedenen Arten des Glossenredens hinzudeuten, auf die γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 28), wie der ganze Zusammenhang anzeigt. Wird aber die Benennung Pneumatiker in unserem Abschnitte allein den Zungenrednern, selbst mit Ausschluß der Propheten, zugeeignet, so kann sie nicht von Paulus ausgegangen seyn, der als Gabe des Geistes nicht bloß überhaupt, sondern gerade in unserem Abschnitte noch vieles Andere ansieht (1 Kor. 12, 7 ff.), diesen Namen müssen sie sich vielmehr selbst in ihrem geistlichen Dünkel, indem sie sich als die vorzugsweise Begeisterten ansahen, beigelegt und Paulus muß ihn so wie das Uebrige von Korinthern erfahren haben. Diese Vermuthung scheint sich durch 1 Kor. 7, 40. zu bestätigen, wo Paulus ebenfalls auf den Besitz des göttlichen Geistes Anspruch macht im Gegensatze gegen solche, die ihn sich vorzugsweise vindiciren möchten.

b) Der Ausdruck ἰδιώτης findet sich in unserem Abschnitte an 3 Stellen (1 Kor. 14, 16. 23. 24). Viele Ausleger, z. B. D. Schulz a. a. O., verstehen unter den ἰδιώταις gemeine, un-

zu den übrigen Christen nach ihrer Meinung ähnlich verhielten, wie bei den Gnostikern die Pneumatiker zu den Psychikern. Ueber dieß Unwesen genauer unterrichtet und von den Vorstehern der korinthischen Gemeinde befragt, wie sie sich gegen die Glossenredner zu verhalten hätten, und ob sie den bisher mit so manchen Unordnungen verbundenen Gebrauch der Glossen nicht ganz untersagen sollten (1 Kor. 12, 1; 14, 39), belehrt Paulus sie (1 Kor. 12 — 14) über die Natur, den wahren Werth und den rechten Gebrauch des γλ. λ., indem er (K. 12.) die Nothwendigkeit eines friedlichen Zusammenbestehens und Zusammenwirkens aller einzelnen Geistesgaben nachweist (K. 13.), als die Seele alles Wirkens im christlichen Gemeindeverbande die Liebe bezeichnet und endlich (K. 14.) den rechten Gebrauch und Werth des γλ. λ. in öffentlichen Versammlungen durch eine specielle Vergleichung mit der Prophetie nach dem für alle öffentliche Wirksamkeit geltenden paulinischen Grundsatze der Zweckdienlichkeit zu religiöser Förderung und Belebung

---

gebildete Leute; allein da diese dem γλ. λ. entgegengesetzt werden (1 Kor. 14, 15), so müßten sie allein die Glossen nicht verstehen können und nicht dasselbe auch von den Gebildeten gelten, was, wie wir unten sehen werden, gegen die Natur der Glossen streitet. Außerdem aber würde dann 1 Kor. 14, 23. nicht passen, weil auch hier rücksichtlich des ἰδιώτης der obige Einwurf sich wiederholt und zwischen ἰδιώτης und ἄπιστος kein Gegensatz ist, da ja auch der Ungläubige ungebildet seyn kann. Aus den ersten 2 Stellen nun geht deutlich hervor, daß der Idiot ein der Sprachengabe nicht mächtiger Christ ist. Vergleichen wir besonders die Redensart ἀναπληροῦν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου, so können wir mit Rückert eine Anspielung auf die Ordnung der jüdischen Synagoge nicht verkennen, in der fungirende Mitglieder von den Hörern, Kleriker von Laien geschieden wurden, und müssen unter dem Idioten den Laien, d. i. jeden Christen, der nicht in Glossen redet, verstehen. Eine solche Herabsetzung der nicht Glossenredenden aber — denn auf eine Rangordnung deutet τόπος — konnte füglich nur von den Inhabern dieser Geistesgabe ausgehen. Paulus wendet (1 Kor. 14, 24) diese Bedeutung von ἰδιώτης (Laie) wegen der Parallele mit V. 23, auch auf den Propheten an.

aller Gemeindemitglieder näher bestimmt. Zu unserem Zwecke werden wir uns fast ausschließlich mit Ermittelung des Gehalts von K. 14. zu beschäftigen haben.

Der Charakter des Propheten und Zungenredners und ihr gegenseitiges Verhältniß läßt sich nach unserm Abschnitte etwa so beschreiben: Der christliche Prophet ist ein ohne Beruf und Amt frei wirkendes Mitglied der Gemeinde, das, so oft es vom göttlichen Geiste getrieben wird, in eindringlicher und verständlicher Rede das ausspricht, was zur Ermahnung, Ermunterung, Befestigung und Erbauung der Hörer dient (V. 3. 4), mag die Rede sich nun auf die Erkenntniß der Tiefen des menschlichen Herzens gründen (V. 25) oder auch die Zukunft enthüllen, tröstend, mahnend oder warnend. Der Inhalt seiner Reden zwar wird von ihm nicht selbstthätig erzeugt [a]), sondern ihm urplötzlich durch den heiligen Geist mitgetheilt (V. 30), allein er wird so wenig ein willenloses Werkzeug jenes Geistes, daß er sich des Gehalts der ihm gewordenen Offenbarungen stets deutlich bewußt ist und sie sogleich in verständlicher Rede Andern mitzutheilen vermag, weßwegen an die Propheten auch die Forderung gestellt wird, nach einander zu weißagen, weil die Geister der Propheten den Propheten unterthan seyen (V. 30 ff.). Die Selbstmacht des prophetischen Geistes auch im Zustande der Begeisterung wird aber am stärksten ausgesprochen, wenn im Gegensatze gegen das γλ. λ. das προφητεύειν bezeichnet wird als ein προσεύχεσθαι τῷ νοΐ, d. i. als ein Beten mit dem eigenen Geiste [b]) (V. 15). Allein diese Bestimmung

a) Dadurch unterscheidet er sich von dem διδάσκαλος (1 Kor. 12, 28), der nach angestellter Meditation jeder Zeit, sey es in dem λόγος σοφίας, d. i. künstlerisch oratorischem Vortrage (1 Kor. 12, 8; vgl. 2, 1. 2 Kor. 11, 6), oder in dem λόγος γνώσεως, d. i. schlichter, aber tiefsinniger Rede zu sprechen vermag.

b) Jemand betet mit dem νοῦς, wenn er mit Bewußtseyn als

des $\pi\rho o\varphi\eta\tau.$ darf nach dem bereits Gesagten nicht so verstanden werden, als ob bei dem Propheten **nur** der νοῦς, der eigene menschliche Geist, thätig sey, ohne sich mit dem πνεῦμα, dem Gottesgeiste, in wesentlichem Rapport zu befinden, sondern diesem muß stets die höhere Erregung des Propheten und die Mittheilung der Offenbarung als sein eigenthümliches Werk beigelegt werden, während jenem, dem νοῦς, zukommt, sich seiner bewußt zu bleiben, der Offenbarung sich zu bemächtigen, ihr eine adäquate Form zu geben und, wenn der Augenblick günstig ist, sie auch Andern zu ihrer Erbauung mitzutheilen. Wenn daher der prophetische Zustand hier allein zu dem νοῦς in Beziehung gesetzt wird, so soll er nicht seinem eigentlichen Wesen und Ursprunge nach, sondern, wie der Zusammenhang angibt, nach dem Merkmale beschrieben werden, durch das er sich von dem Zustande des Glossenredners am besten unterscheiden läßt. Dieses ist aber das verständige Denken und Aussprechen dessen, was ihm auf apokalyptischem Wege zu Theil geworden ist. Der Glossenredner dagegen hat zwar den Inhalt seiner Rede mit dem Pro-

---

dieser in einen bestimmten Zusammenhang des innern und äußern Lebens gesetzte Mensch betet. Daß νοῦς hier von dem Menschengeiste im Gegensatze gegen den Gottesgeist verstanden werden müsse, zeigt das dem νοῦς entgegengesetzte πνεῦμα, welches dem Zusammenhange nach nur von dem πνεῦμα θεοῦ (1 Kor. 12, 3) verstanden werden kann. Demgemäß muß auch (1 Kor. 14, 14) τὸ πνεῦμά μου erklärt werden: τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἐμοὶ προσεύχεται, d. i. die mir verliehene, in mir wirksame göttliche Kraft betet. Daß νοῦς statt πνεῦμα von der ganzen höhern Natur des Menschen gesetzt werden könne, erhellt aus Röm. 7, 23. 25. Allein νοῦς θεοῦ im Sinne von πνεῦμα θεοῦ habe ich nirgends im N. T. gefunden und dürfte schwerlich jemals gesagt worden seyn, weil νοῦς mehr das vermittelte, discursive, πνεῦμα dagegen das intuitive, schöpferische, belebende Denken ausdrückt. Man sieht also, daß an unserer Stelle πνεῦμα und νοῦς ihre charakteristische Bedeutung behalten.

pheten gemeinsam (V. 15 ff.); es sind nämlich die hohen und herrlichen Thaten Gottes, die er in seinem Gebete preiset, für die er dankt, und, insofern die Glossolalie eine eigenthümlich christliche Geistesgabe ist, gewiß vorzugsweise die unendliche Liebe Gottes, die er kund machte in der Sendung seines Sohnes, sein ewiger Rathschluß der Erlösung und Versöhnung der Menschheit durch Christum und die mancherlei weisen Anordnungen und Anstalten zur Einführung und Verbreitung seines Evangeliums (vgl. Ap. Gesch. 10, 46; 19, 6) — und zur Anerkennung und demüthigen Verehrung eben dieser Thatsachen sucht ja auch der christliche Prophet zu führen, auch seine Reden zeugen ja von dem innigsten Lobe und Preise der Gottheit; allein der Glossenredner besitzt diesen Inhalt nicht auf dieselbe bewußte Weise wie der Prophet; denn wenn in diesem der νοῦς betet, so betet in jenem das göttliche πνεῦμα und vertritt ihn (V. 15). Doch darf man sich wegen dieser Stelle die Herrschaft des göttlichen Princips über den Glossenredner nicht etwa so denken, als ob in und mit der Einwirkung des πνεῦμα alle Thätigkeiten und Functionen der menschlichen Seele unthätig und unwirksam a) gemacht würden und an ihrer Stelle der göttliche Geist die Organe des Leibes beseele, lenke und regiere, welchen Gedanken man wohl so ausgedrückt hat, daß der Gottesgeist auf der Seele wie auf einem Instrumente spiele. Denn abgesehen davon, daß die Vorstellung von einem solchen Seelenzustande sich mit keiner irgend gesunden Psychologie reimen will und in derselben Stelle das προσεύχεσθαι τῷ νοΐ, wie wir oben gesehen haben, auch nicht von der ausschließlichen Herrschaft des νοῦς im prophetischen Zustande gefaßt

a) Vgl. auch V. 14, wo von dem Glossenredner gesagt wird, daß in ihm die göttliche Kraft bete, seine eigene höhere, vernünftige Natur aber unfruchtbar (ἄκαρπος) sey, d. i. dem Zusammenhange nach keine Frucht, keinen Nutzen schaffe, unthätig bleibe. Ἄκαρπος ist activ, nicht passiv zu fassen.

werden durfte, so finden sich in unserm Abschnitte bestimmte Aussprüche, die mit der Annahme einer Bewußtlosigkeit und gänzlichen Unthätigkeit des νοῦς im Glossenredner nicht zusammengereimt werden können. Zuerst wird nämlich von ihm gesagt, daß er, wenn auch Niemand weiter, doch sich selbst erbaue (V. 4). Wie aber ein Mensch erbaut, d. i. geistig gehoben und gefördert werden könne ohne den Gebrauch seiner höhern vernünftigen Natur, läßt sich so wenig einsehen, wie daß ein Instrument dadurch, daß der Meister auf ihm gespielt hat, besser werden und sich dieser seiner Förderung bewußt seyn kann. Dann wird (V. 27. 28) von dem Glossenredner gefordert, daß er in der Gemeinde nur dann rede, wenn er keine Störung verursache, ja daß er dort schweige, wenn er seine Rede nicht dollmetschen könne. Eine solche Forderung aber ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß der glossematische Zustand nicht ohne Willenskraft und Ueberlegung gedacht werden dürfe. Endlich konnte der Glossenredner seinen Glossen eine Auslegung nachfolgen lassen (V. 5); dieses setzt aber die Selbigkeit seines Bewußtseyns während und nach dem Glossenreden voraus. Nach allen diesem haben wir in dem γλ. λ. einen ekstatischen, d. i. einen durch die Einwirkung des göttlichen Geistes hervorgerufenen und das individuelle Seelenleben von seiner gewöhnlichen Bahn und Richtung mit Gewalt abziehenden, relativ leidentlichen Seelenzustand anzuerkennen, der aber nicht von der Beschaffenheit war, daß alle und jede Selbstthätigkeit des Individuums aufhörte, wenn auch der Grad ihrer Anwesenheit sehr verschieden gedacht werden kann und wenigstens der Erscheinung nach fast bis zu einem minimum herabsinken mochte. Unterschieden von dem prophetischen war dieser Zustand durch ein stärkeres Zurücktreten des Selbst- und Weltbewußtseyns (vgl. 2 Kor. 12, 2), was sich darin kund that, daß der Glossenredner theils sich unmittelbar nur an Gott wendete, ohne das Bedürfniß der

etwa anwesenden Hörer zu berücksichtigen (V. 2), und daher unwillkürlich größtentheils die Form des Gebets wählte (V. 13 ff.), theils aber den Inhalt seiner Rede zunächst in durchaus unverständlicher oder doch nicht allgemein verständlicher (was von beiden das Richtige ist, wissen wir jetzt noch nicht) Form vortrug, und diese daher für die Hörer noch einer Auslegung bedurfte (V. 27. 28). Es liegt somit auf der Hand, daß der innere Grund der Verschiedenheit beider Zustände, des glossematischen und prophetischen, nur in dem Grade der Begeisterung beruht, die in der denkbar höchsten Stufe über den Glossenredner kam, und weil sie bei diesem sich auffallender äußerte (V. 23), als bei dem Propheten, die Veranlassung zu den verschiedenen Benennungen zweier dem Wesen nach identischen Geistesgaben gab. Diese Bedeutsamkeit der Glossen als Anzeichen der größtmöglichsten Wirksamkeit des göttlichen Geistes im kreatürlichen Leben ist der Grund, warum die eiteln Korinther besonders nach ihrem Besitze trachteten; sie ist die Veranlassung, warum sie, wenn sie der Glossen mächtig waren, sich Pneumatiker, vom göttlichen Geiste vorzugsweise Erfüllte, nannten. Doch ist es durchaus falsch, das Reden der Glossen an sich als ein krankhaftes Erzeugniß des ersten christlichen Gemeindelebens zu betrachten oder es auch nur der Weißagung unterzuordnen. Vergebens beruft man sich besonders in letzterer Beziehung auf unsere Korintherstelle. Paulus ist so weit davon entfernt, die Glossen herabzusetzen, daß er vielmehr seinem Gotte für die Gabe dankt, mehr, denn sie Alle, in Glossen zu reden (V. 18). Nur wenn er beide Gaben, die Prophetie und die Glossolalie, rücksichtlich ihrer Anwendbarkeit und Nützlichkeit in den öffentlichen Versammlungen mit einander vergleicht, wagt er die Behauptung auszusprechen, daß der Zungenredner größer sey, als der Weißagende, aber auch dann nur mit der Beschränkung, wenn der Glosse keine Dollmetschung folgt (V. 5). Wird

dagegen die Glosse ausgelegt, so hat sie nach Pauli Meinung selbst im Gemeindeverkehre denselben Werth wie die Prophezeiung, was daraus erhellt, daß unter dieser Bedingung auch in der Gemeinde ebenso viele Glossenredner auftreten sollen, als Propheten (V. 27—30) a). Nur wegen des leichtern Mißbrauchs der Glossengabe und ihrer notorischen Entartung in der korinthischen Gemeinde scheint Paulus am Ende seiner Vorschriften über das γλ. λ. (V. 39) sich fast mehr für den Gebrauch der προφητεία in der Gemeinde zu entscheiden, obgleich das μὴ κωλύετε auch sonst seine Erklärung findet, wenn man bedenkt einerseits, daß Paulus hier vielleicht zu Vorstehern der Gemeinde spricht, welche es in ihren Schreiben an ihn wegen mancher unordentlicher Auftritte bedenklich gefunden haben konnten, die Glossolalie in der Gemeindeversammlung noch ferner zuzulassen, andrerseits, daß er bei dem herrschenden Hange der Korinther zum Zungenreden es nicht rathsam finden konnte, sie zu demselben noch besonders zu ermuntern. So viel über Wesen und Werth der Glossolalie, sofern beides aus der Vergleichung mit der Prophetie aufgehellt wird.

Allein wodurch unterschied sich das γλ. λ. in der äußern Erscheinung so sehr, daß es gleich auf den ersten Anblick von den verwandten Manifestationen des christlich-religiösen Lebens, die doch auch Gaben des göttlichen Geistes waren, unterschieden werden konnte? und wie war sein Verhältniß zur ἑρμηνεία oder Dollmetschung, welche von dem Zungenredner, so oft er öffentlich redete, ja immer gefordert wurde (V. 13)? Diese

a) Hieraus und aus dem Zusammenhang, in dem die einzelnen Stellen vorkommen, ergibt sich, daß, wo der Gebrauch der Glossen im Gemeindeverkehre dem προφητεύειν unbedingt untergeordnet wird (V. 1. 5. 19. 23), nur an eine Glossolalie ohne Dollmetschung gedacht werden darf.

beiden Fragen hängen aufs genaueste zusammen und können nur in und mit einander gelöst werden.

Was nun das γλ. λ. betrifft, so kann es nicht lautlos gewesen seyn, wie man etwa aus den Worten οὐδεὶς ἀκούει (V. 2) schließen könnte. Dagegen spricht der Name γλ. λαλεῖν, ferner die Vergleichung mit den Toninstrumenten (V. 7. 8), ferner die γένη φωνῶν (Sprachen, V. 10), dann der λόγος und das λαλούμενον (V. 9), endlich (V. 28) σιγάτω. Falsch ist es daher, in dem γλ. λ. einen ekstatischen Zustand, gleich dem der Hanna (1 Sam. 1, 13 ff.), finden zu wollen, von der es heißt, daß sie in ihrem Herzen geredet, ihre Lippen sich bewegt hätten, ihre Stimme aber nicht gehört worden sey. Vielmehr folgt, daß der Zungenredner zwar Laute von sich gibt, daß aber kein Anderer sie versteht: die Anderen hören wohl, daß, aber nicht was geredet wird a); vgl. V. 16: ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδε, wo an der Stelle von ἀκούει οἶδε gebraucht ist. War aber allen Gemeindemitgliedern ohne Ausnahme die Rede des Zungenredners unverständlich, wie dieß in dem οὐδεὶς ἀκούει und in dem ἑαυτὸν (nur sich, nicht die Gemeinde) οἰκοδομεῖ (V. 4) bestimmt ausgesprochen wird, so kann nur er und kein anderes Gemeindemitglied der Hermeneut seiner γλῶσσαι seyn. Die ἑρμηνεία γλωσσῶν ist also ein Charisma, welches nur ὁ λαλῶν γλ. besitzt und auch nicht von einer fremden γλῶσσα, sondern nur von der eignen, obwohl die Gabe der ἑρμηνεία dem Zungenredner nicht nothwendig zukommt (V. 28.). Freilich ist die Identität der Persönlichkeit des Hermeneuten mit dem Zungenredner häufig nicht gehörig berücksichtigt worden. Doch wie sie schon aus der Schilderung des γλ. λ. in V. 2. u. 4. hervorgeht, so ist sie auch in unse-

a) Daß man von den Zungenrednern zwar Töne, aber nicht das Geredete als solches höre, drückt auch μυστήρια (V. 2) aus, welches hier nicht „göttliche, ewige, dem irdischen Blicke verborgene Wahrheiten", sondern „geheimnißvolle, dem Hörer unverständliche Dinge" bezeichnet.

rem Texte deutlich bezeugt; vgl. V. 5. und 13, in welchen beiden Versen, der Grammatik zufolge nur der λαλ, γλ. Subject zu διερμηνεύῃ seyn kann. Nun aber müssen nach diesen deutlichen Stellen die andern dunklern erklärt werden, welche die Auslegung der Glosse durch einen Fremden nicht absolut auszuschließen scheinen. Schwierig sind in dieser Beziehung zunächst die Worte εἷς διερμηνευέτω (V. 27.). Hier kann εἷς zuerst nicht so viel als „ein Jeder" bedeuten, denn dann müßte statt εἷς gesetzt seyn εἷς ἕκαστος. Ferner können die Worte nicht heißen: „nur Einer, unbestimmt welcher, dollmetsche für jene zwei oder höchstens drei, die in Zungen reden"; denn diese Erklärung würde gegen die eben durchgeführte Behauptung eine verschiedene Persönlichkeit des Zungenredners und Hermeneuten wenigstens der Möglichkeit nach voraussetzen. Es bleibt daher nur die Erklärung übrig: „Einer, nicht Mehrere zugleich, dollmetsche", was dem Sinne nach so viel ist als: die Zungenredner sollen auch dollmetschen und zwar einzeln, nach einander, wie sie ja auch ἀνὰ μέρος (einzeln) in Zungen reden sollen. Dann ist V. 28. zu berücksichtigen, wo man entweder erklärt: „wenn kein Dollmetscher da ist, d. i. wenn Niemand unter den Anwesenden die Gabe der Auslegung hat, schweige er (der γλώσσαις λαλῶν) in der Versammlung" oder „wenn er (der γλώσσαις λαλῶν) nicht Dollmetscher ist, so ꝛc. Daß nur die letzte Erklärung richtig ist, ist aus dem Gesagten klar genug. — Zu den oben bezeichneten irrigen Auffassungen dieser Stellen ließ man sich verleiten, theils weil das parallele χάρισμα διακρίσεως, welches zur Beaufsichtigung und Prüfung der προφητεῖαι dienen sollte, den Uebrigen, den ἄλλοις, den von den handelnden προφήταις unterschiedenen Personen zukam (V. 29), theils weil man, leider zu großem Nachtheile der Untersuchung zu viel Gewicht auf eingebildete Analogien aus dem Heidenthume legend, durch das Verhältniß des heidnischen Hermeneuten zum μάντις das des christlichen zum Glossenredner zu erklären suchte,

theils weil man, von einer willkürlich gebildeten Ansicht[a]) vom γλ. λ. ausgehend, natürlich auch das Verhältniß des Hermeneuten zu ihm nicht richtig auffassen konnte, theils endlich, weil die Unterscheidung der γλῶσσαι von der ἑρμηνεία γλωσσῶν als verschiedener Geistesgaben (1 Kor. 14, 26. 12, 10) eine Verleihung derselben an verschiedene Persönlichkeiten zu fordern schien. Allerdings können nun zu diesen beiden Geistesgaben zwei verschiedene Subjecte gedacht werden — denn sonst hätten sie nicht unterschieden und als zwei vorgestellt werden können — insofern nämlich Jemand bloß ein Zungenredner seyn kann, ohne zu dollmetschen, ein Anderer aber außer dem χάρισμα γλωσσῶν noch die ἑρμηνεία γλωσσῶν besitzt; doch hat es nie einen Dollmetscher der Zungen gegeben, der nicht vorher selbst in den Zungen, die er dollmetschte, gesprochen hätte. Obgleich nun aber dasselbe Subject es ist, was in Zungen redet und dollmetscht, so bezeichnen doch das γλ. λ. und die ἑρμηνεῖαι γλ. zwei der Zeit und Erscheinung nach getrennte Thätigkeiten von demselben Subjecte, und man darf nicht glauben, daß der Zungenredner dieses sein Reden etwa durch die Auslegung unterbrochen oder vielleicht den Inhalt dessen, was er in Zungen zu reden hatte, noch ehe er in Zungen ihn ausgesprochen, den Zuhörern ausgelegt und verständlich vorgetragen habe. Denn der actus des γλ. λ. wird von dem des ἑρμηνεύειν deutlich unterschieden (V. 27) und außerdem ist schon oben gezeigt, daß die Glossolalie nicht eine bloß innere Bewegung und Erregung gewesen sey, sondern sich wirklich den Ohren der Anwesenden kund gethan habe. Daher sie denn immer als ein wirkliches Reden voraufgeht und gleichsam den Text zu dem nachfolgenden διερμηνεύειν bildet.

---

a) Wer z. B. sich die, wie wir unten zeigen werden, irrthümliche Ansicht gebildet hatte, als ob das γλ. λ. ein Reden in fremden Sprachen oder in ungebräuchlichen, alterthümlichen Ausdrücken wäre, mußte, wollte er consequent seyn, die Möglichkeit einer fremden Auslegung durch etwa anwesende christliche Gelehrte ꝛc. zugeben.

Bis jetzt wäre das Resultat unserer Untersuchung kurz folgendes: Unter dem γλ. λ. haben wir seiner äußern Erscheinung nach eine hörbare, aber für Niemand verständliche Rede zu denken, die eben deßwegen zum Vortrag in der Gemeindeversammlung, dessen einziger Zweck die gemeinsame Erbauung ist, sich nicht eignete, wenn sie nicht durch die Auslegung Licht und Verständlichkeit erlangte, da aber nur der Glossenredner selbst das Gesagte auslegen konnte, so sollte er in der Gemeinde nur dann in Zungen reden, wenn er zugleich die Gabe der Auslegung besaß. Wie ist es aber möglich, so fragen wir weiter, daß der Inhalt der Glossen so ganz allgemein unverständlich blieb?

Man könnte den Grund davon zwar zunächst in dem Gegenstande selbst, in dem Dargestellten, suchen. Dieß war das augenblickliche innige Verhältniß zu Gott, das sich aussprach in einem lebendigen, herzlichen Gebet, in Dank und Preis gegen Gott. Die Ausdrücke sind προσεύχεσθαι, ψάλλειν (V. 13. 14. 15), εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν (V. 16. 17). Wenn nun auch solche Ergüsse des religiösen Gefühls, der Ausdruck, der ihnen auch in der gebildetsten und bestimmtesten Rede geworden wäre, nicht von Allen verstanden werden konnte, weil nicht Alle gleiche fromme Erregungen und Empfindungen gehabt und aufzuweisen hatten, so bleibt es doch schlechthin unerklärlich, wie der Sinn einer noch so tiefen und begeisterten Rede von Niemand unter den Anwesenden hätte erfaßt werden sollen, von denen doch gewiß manche und jedenfalls doch die übrigen Zungenredner in ihrem Leben ähnliche Erfahrungen gemacht hatten. Es scheint daher die durchgängige Unverständlichkeit des γλ. λ. keineswegs durch die große Tiefe seines Inhalts erklärt werden zu können, und man hat darum bei Erklärung derselben nicht bloß den schwierigen Inhalt der Glossen, sondern auch die Form, in der sie vorgetragen wurden, berücksichtigen zu müssen geglaubt, und

das mit Recht, schon deßwegen, weil hierauf unsere Korintherstelle selbst führt.

Zunächst nun hat man wohl an die übernatürliche Mittheilung einer Fertigkeit, seine frommen Erregungen auch in dem Redenden bisher unbekannten und ungeläufigen fremden Sprachen auszudrücken, gedacht. Allein wenn diese Ansicht von den Glossen auch Ap. Gesch. 2. ihre Bestätigung zu finden scheint, so wird sie doch in unserem Abschnitte und zwar V. 10—12. durchaus ausgeschlossen; weßwegen wir auch eine weitläufige Widerlegung dieser Ansicht, die bekanntlich noch an vielen anderen Gebrechen leidet, nicht weiter für nöthig halten. Denn da die Glossolalie V. 10—12 mit einem Reden in fremden Sprachen verglichen wird und das Verglichene nie dasselbe seyn kann mit dem, womit es verglichen wird, so ist doch wohl deutlich, daß die Glossolalie des Paulus kein Reden in fremden Sprachen seyn könne a).

Wenn dagegen Bleek an ein begeistertes Reden der Christen in alterthümlichen, provinciellen, ungebräuchlichen, überhaupt dichterischen und darum schweren, aber doch der eigenen Mundart angehörigen Ausdrücken denkt, so möchte schon der Grund nicht die schwächste Verwerfung dieser Ansicht enthalten, daß zwar keine Stelle in unserem Korintherbriefe direct dagegen, aber auch keine einzige direct oder indirect dafür spricht, daß die Ansicht vielmehr allein auf einer sprachlichen Entwickelung der Bedeutung der dunkeln γλῶσσαι beruht und daher bei der Vieldeutigkeit dieses Ausdrucks den Charakter einer reinen Hypothese hat; weßwegen man zu ihrer gänzlichen Widerlegung nur das sprach-

a) Wenn Rückert a. a. O. dennoch bei seiner einmal gefaßten Meinung, unter der Glossolalie allerwärts im N. T. ein Reden in fremden Sprachen zu verstehen, beharrt, trotz der Einsicht, daß der Apostel an unserer Stelle dann einen logischen Fehler begangen haben müsse, so ist das ein Gewaltstreich, der keineswegs zu billigen ist.

liche Element ihrer Begründung als unhaltbar nachzuweisen braucht, was von uns freilich hier noch nicht geschehen kann. Was nun schon an diesem Orte dagegen zu sagen ist, möchte etwa Folgendes seyn. Zuerst müssen wir nämlich das Merkmal der provinciellen Idiotismen aus dem Begriffe der bleek'schen Glossen ganz entfernen. Denn waren dieß Idiotismen im Dialekte des Redenden, so hätten diese den Zuhörern, die aus demselben Orte oder derselben Provinz gebürtig waren, ja gar nicht unverständlich seyn können; denn warum hätten z. B. die Mitglieder der korinthischen Gemeinde die Idiotismen des in Korinth gebräuchlichen Dialekts nicht kennen sollen? Ebenso wenig dürfte eine Rede voll provincieller Ausdrücke das besondere Product und Kennzeichen eines erhöhten Seelenzustandes wie beim γλ. λ. haben seyn können, da zumal bei der geringern Klasse des Volks, zu der doch die meisten Christen gehörten, nichts leichter und bequemer oder mehr an der Tagesordnung war, als sich jener bekannten Redeformeln zu bedienen. Waren aber die Glossen Idiotismen in einem freilich nicht dem Redner, wohl aber den Zuhörern ungeläufigen Dialekte, so hätte dann doch der Apostel die mit der Hermeneutik nicht verbundene Glossolalie in der Gemeindeversammlung nicht schlechthin, sondern nur da untersagen sollen, wo eine Versetzung des Vortrags mit unbekannten Idiotismen zu erwarten stand, oder, um ein bestimmtes Beispiel anzuführen, Paulus hätte in Korinth nur den Auswärtigen, nicht aber den Einheimischen das Glossenreden in der Gemeine untersagen können. Oder aber, waren die Glossen Idiotismen in einem beiden, dem Hörer und dem Redner, ungeläufigen Dialekte, so würden wir nur ein potenzirtes Reden in fremden Sprachen erhalten, da ja dann statt allgemein gangbarer Ausdrücke aus der fremden Mundart nur Provincialismen gewählt wären. Wir müssen also schon das Merkmal der Idiotismolalie von dem Begriffe der Glossen trennen und könnten unter diesen nur

noch alterthümliche, ungebräuchliche und poetische Ausdrücke verstehen, mit denen die Rede des Zungenredners vorzugsweise angefüllt gewesen sey, weßwegen sie auch die Benennung einer Glosse erhalten habe, nach dem Grundsatze: a potiori parte fit denominatio. Allein auch so gefaßt, dürfte die Begriffsbestimmung der Glosse nicht die richtige seyn, weil sie nicht zur paulin. Schilderung von dem Verhältnisse des Hermeneuten zum Zungenredner paßt. Aus dieser erhellt, daß es für die Glossen entweder gar keinen Hermeneuten gab oder daß weiter Niemand als der Redner der Hermeneut war. Nun aber läßt sich keiner von diesen beiden Fällen zusammenreimen mit der oben gegebenen Auffassung der Glossen. Denn auf der einen Seite, wie hätte nicht wenigstens der Zungenredner selbst den in solchen Glossen gehaltenen Vortrag, dessen Möglichkeit auf jeden Fall eine Thätigkeit der eigenen Reflexion und des Denkvermögens und darum eine gewisse Deutlichkeit der ausgesprochenen Gedanken und Empfindungen voraussetzt, verstehen und darum auch Andern stets dollmetschen können? Auf der andern Seite aber, wie hätte die so beschaffenen Glossen nur der Zungenredner und nicht auch irgend ein anderes Mitglied der Gemeinde auslegen können, da zu ihrem Verständnisse doch nur die Kenntniß der in ihnen vorkommenden Archäismen und ungebräuchlichen Redeformeln erforderlich war, alles Uebrige aber ganz gewöhnlich lautete und wenigstens vom allgemein verständlichen prophetischen Vortrage sich nicht unterschied? und warum beschränkt der Apostel die Glossolalie ohne Hermeneutik auf die Privaterbauung und läßt sie wenigstens nicht dann zu, wenn gebildete Zuhörer zugegen sind? Woraus zur Genüge erhellt, daß auch die alterthümlichen und ungebräuchlichen Redeformeln keine Charaktere der Glossen seyn können. Können wir nun auch den Schwung der Darstellung den Glossen nicht ausschließlich zueignen, sondern müssen daran auch die Prophetie

participiren lassen, so bleibt von den bleek'schen Merkmalen der Glossen nichts mehr übrig, als die Unverständlichkeit, deren Grund der verehrte Gelehrte eben in den genannten drei Merkmalen angeben wollte. Ist nun auch die Unverständlichkeit das charakteristische Merkmal der Glossen in ihrem Unterschiede von der Prophetie, so haben wir doch immer noch nicht den Grund dieser Unverständlichkeit, der vielfach seyn kann, erfahren und sehen uns somit noch immer gedrungen, uns nach diesem Grunde und überhaupt nach der näheren Beschaffenheit der Glossen umzusehen.

Wenn aber die Glossenredner in Korinth in ihrer Landessprache sprachen, also die Korinther in dem in Korinth üblichen griechischen Dialekte, wenn die Unverständlichkeit ferner mit dem gewählten Ausdruck und der ganzen Darstellungsweise oder der Diction nicht wesentlich zusammenhing, so läßt sich doch noch etwas an der Form der γλῶσσα denken, das ihre Deutlichkeit hinderte, und dieß müßte dann im Vortrage gelegen haben. Diese Vermuthung bestätigt die Interpretation von V. 7—10. ausdrücklich. Wir übersetzen „doch a) die leblosen tönenden Dinge, sey's

a) Ὅμως ist hier immer als schwierig betrachtet worden. Vergleicht man jedoch Gal. 3, 15, wo es ganz ähnlich steht, so erhellt, daß es gebraucht wird, wenn etwas durch ein seiner Wahrheit nach allgemein anerkanntes Beispiel niedern Grades veranschaulicht werden soll. So wird im Galaterbrief ausgegangen von der unbeschränkten Gültigkeit einer von einem Menschen gestifteten διαθήκη und darauf die um so größere Gültigkeit der διαθήκη Gottes gegründet; hier aber wird an dem rechten Gebrauche der leblosen Toninstrumente der wahre Gebrauch des viel höher stehenden menschlichen Sprachwerkzeugs gezeigt. Es heißt daher ὅμως weder so viel als ὁμοίως, was sprachlich durchaus nicht geht, noch auch bezieht es sich in der Bedeutung „dennoch" auf einzelne Worte in V. 7, sondern dient zum Fortschritte des ganzen Gedankengangs und bezieht sich auf den ganzen Vers, wie auch schon seine Stellung anzeigt. Der Gedankenzusammenhang ist folgender: Wenn ihr die Unbrauch-

Flöte oder Cither, wenn sie den Tönen keine Bestimmtheit (Deutlichkeit) geben, wie soll (sey's) das, was auf der Flöte, oder das, was auf der Cither vorgetragen wird, vernommen werden? Denn wenn die Drommete einen undeutlichen (dumpfen) Ton gibt, wer wird sich zum Kampfe rüsten? So auch ihr, wenn ihr vermittelst der Zunge (des Sprachorgans) keine gut bezeichnete Rede gebt, wie soll das, was geredet wird, vernommen werden? Denn Ihr werdet in den Wind (vergeblich) reden." Deutlich ist, daß in diesen Versen die leblosen Toninstrumente, Flöte, Cither und Drommete, mit dem lebendigen Toninstrumente, dem menschlichen Sprachorgane, der Zunge verglichen werden. Eigentlich hätte statt οὕτω καὶ διὰ τῆς γλώσσης οὕτω καὶ ἡ γλῶσσα stehen sollen; doch ist ersteres theils der Deutlichkeit wegen gesetzt, um die γλῶσσα als Sprachorgan von der γλῶσσα als Charisma durch das vorgesetzte διὰ besser zu unterscheiden, theils um von dem allgemeinen Gedanken gleich eine Anwendung auf die Leser zu machen, die durch ὑμεῖς als Subject hervorgehoben werden; vgl. V. 12, wo das zweite Glied der Vergleichung ebenfalls gleich in der Form einer Ermahnung vorgetragen wird. Doch wollen wir, um den eigentlichen Sinn der Vergleichung besser ermitteln zu können, Vergleichung und Anwendung auseinander halten. Die Vergleichung ist nun unstreitig diese: Wie Flöte und Cither einen l a u t e n Ton geben müssen, wenn ihr Spiel vernommen werden soll; wie die Drommete h e l l tönen muß, wenn sich Jemand zum Kampfe rüsten soll, so muß auch die menschliche Zunge einen εὔσημον λόγον geben, wenn das Geredete vernommen

barkeit der Glossen ohne Hermeneutik noch nicht zugeben solltet, so gebt ihr doch zu u. s. w. Dem S i n n e nach kann also ὅμως hier durch „ja doch" oder unser unbetontes „doch," was ebenso zu erklären ist, übersetzt werden: Kann ja doch das, was auf der Flöte gespielt ist, — nicht vernommen werden, wenn u. s. w.

men werden und sie nicht vergebens reden soll; woraus hervorgeht, daß der εὔσημος λόγος nur von dem deutlich prononcirten Vortrage verstanden werden könne. Der Consequenz der Vergleichung sucht man auszuweichen, indem man zwar unter dem εὔσημ. λόγ. eine verständliche Rede versteht, sich aber hinter die Zweideutigkeit des Prädicats „verständlich" flüchtet, weil dieß auch eine Rede bezeichnen kann, deren Sinn wir mit dem Verstande einsehen. Man übersetzt dann: wie Flöte und Cither verständlich klingen müssen, so müßt auch ihr mit der Zunge verständlich reden. Leider will es aber nicht passen, daß das erste verständlich dann vom lauten Tone, das zweite von der Begreiflichkeit des Inhalts des Tons gebraucht wird. Das tertium comparationis, welches eben die Kraft, Klarheit und Bestimmtheit des Tons ist, wird durch eine solche Erklärung ganz verwischt, da, nackt hingestellt, die Vergleichung dann so lauten würde: wie Flöte und Cither einen lauten Ton geben müssen, so müßt ihr mit der Zunge eine begreifliche Rede geben. Ueberhaupt aber sieht man, falls die Parallele noch etwas bedeuten soll, durchaus nicht ein, wie jene Instrumente mit dem Sprachinstrumente der Zunge anders, als rücksichtlich der Stärke des Tons verglichen werden können, eine Beziehung, die auch deutlich genug durch den Eingang der Vergleichung bezeichnet ist: τὰ ἄψυχα φωνὴν διδόντα, dem doch wohl im andern Gliede gegenüber stehen muß: ἡ γλῶσσα φωνὴν διδοῦσα. Indem man so die Bedeutung der ganzen Vergleichung durchaus verkennt, kann man natürlich auch dem διὰ τῆς γλ. nicht die rechte Bedeutung vindiciren, sondern dieses dient nur zum Schmucke der Darstellung und ist eigentlich überflüssig. Denn wenn ich sage, daß Jemand mit der Zunge etwas redet, das seinem Sinne und Inhalte nach verständlich ist, so ist deutlich genug, daß mit dieser Art von Verständlichkeit die Zunge gar nichts zu schaffen hat, sondern allein der denkende menschliche Geist. Anders freilich

verhält es sich mit jener Verständlichkeit, die in einem deutlich prononcirten Vortrage besteht; denn diese beruht allein auf dem rechten Gebrauche des Sprachwerkzeugs. Wir sehen also, daß nur bei unserer Fassung des εὔσ. λόγ. die Worte διὰ τῆς γλ. die Geltung in der Vergleichung empfangen können, die auch die Gegner, wenn sie doch zugeben, daß hier die lebendige menschliche Zunge und die leblosen Toninstrumente mit einander verglichen werden, anerkennen müssen, ohne sie ihnen vindiciren zu können. Ferner wird unsere Erklärung noch durch die Bedeutung des γνωσθήσεται V. 9. unterstützt. Dieses nämlich, das dem γνωσθήσ. V. 7. im Parallelismus entspricht, muß hier ebenso wie dort erklärt werden. Nun aber kann es V. 7. nur von dem Vernehmen durch das leibliche Ohr verstanden werden, folglich kann es V. 9. nicht, wie die Gegner wollen, von dem Vernehmen durch das geistige Ohr, von dem inneren Verstehen erklärt werden. Wenn nun aber der εὔσημ. λόγ. dem Zusammenhange nach die laute Aussprache bezeichnen muß, so fragt sich, ob sich diese Bedeutung auch sprachlich erweisen lasse; denn auch dieß ist geleugnet worden. Deßhalb vergleiche man besonders das parallele φωνὴν δῷ (V. 8), dem wieder entspricht das entferntere διαστολὴν τοῖς φθ. μὴ δῷ (V. 7). Φωνὴν διδόναι ist bekanntlich so viel als φωνεῖν und daher wird doch auch λόγον διδόναι a) so viel seyn können, ja des Parallelismus wegen so viel seyn müssen, als λέγειν, und wenn λέγειν wirklich so viel bedeuten kann, als sprechen (pronuntiare), so wird doch wohl εὔσημ. λόγ. διδόναι, zumal von der Zunge gebraucht, so viel bedeuten können, als deutlich sprechen. Es ist somit klar, daß die Unverständlichkeit des Zungen-

a) Nur auf diese Weise, d. i. wenn man auf den Parallelismus sieht, erledigt sich die Frage nach der sonst allerdings sonderbaren Formel: λόγον διδόναι, und daher muß uns auch die Bedeutung des διδόναι im parallelen Gliede bei der Entwickelung der Bedeutung des λόγ. διδ. leiten.

redners für alle andern Gemeindemitglieder (V. 7—10) auf seinen undeutlichen a) und leisen Vortrag als Ursache zurückgeführt wird. Hiermit stimmt (V. 2) ἀκούει, das wir anfänglich nur durch „verstehen", unbestimmt, ob mit dem Ohre oder mit dem Geiste, erklärten. Es leuchtet ein, daß es am nächsten von dem unvollkommenen Verstehen durch das Ohr, von dem eigentlichen Hören, zu deuten ist, wie wir auch sagen: ich habe dich nicht gehört, wenn wir das Einzelne, sey es, weil wir nicht Acht gaben oder weil der Andere nicht deutlich genug, d. i. zu leise sprach, nicht vernommen haben. Auch ist ein solcher fast sprachloser Zustand bei einem γλ. λ. durchaus nicht auffallend, denn bei ihm tritt ja eben, wie oben gezeigt ist, das niedere Selbst- und Weltbewußtseyn ganz zurück, und es konnte recht wohl für einen solchen Augenblicke geben, in denen er, versunken in die Anschauung des unendlichen Geistes, weniger auf die angemessene Thätigkeit der Sinnenwerkzeuge, wie z. B. der Zunge, achtete. Ferner wird unsere Ansicht von dem glossematischen Zustande durch die Bemerkung bestätigt, welche die in die Versammlung eintretenden Ungläubigen und Idioten (V. 23) über die anwesenden Christen, wenn sie sämmtlich in Zungen reden, machen: ὅτι μαίνεσθε. Denn da dieses Urtheil nicht deßwegen über sie gefällt wird, weil sie allesammt in diesem γλ. λ. begriffen vorgestellt werden, da ja sonst auch V. 24. über die Gemeinde, sofern sie Alle prophezeiten, dasselbe Urtheil gefällt seyn müßte, so

a) Der λόγος, d. i. eigentlich das Geredete, hier aber, mit Beziehung auf die Thätigkeit der Zunge gesetzt, so viel als Vortrag, Pronuntiation, kann in dreifacher Beziehung εὔσημος seyn: 1) sofern die einzelnen Buchstaben und Laute richtig gesprochen, 2) sofern die einzelnen Silben und Wörter gehörig von einander getrennt und geschieden werden, 3) sofern die Stärke der Stimme dem Bedürfnisse der Hörer angemessen ist. Daß hier aber zunächst das dritte Merkmal des εὔσημ. λόγ. verstanden werden soll, geht aus der Vergleichung mit den Toninstrumenten hervor.

mußte die Natur des glossematischen Zustandes, abgesehen von aller Unordnung in Uebung dieser Geistesgabe, auf die solcher Erscheinungen Unkundigen den Eindruck des μαίνεσθαι, der ἔκστασις, des Mangels einer Herrschaft des verständigen Bewußtseyns machen. Wie aber ein solcher Eindruck durch ein geregeltes Sprechen in fremden Sprachen oder auch in alterthümlichen, ungebräuchlichen und dichterischen Phrasen hätte hervorgebracht werden können, läßt sich nicht begreifen, wohl aber wird ein Jeder es begreiflich finden, daß die, welche in leisen und kaum vernehmlichen, scheinbar unsinnigen und zwecklosen Worten, Lauten und Tönen sprachen, von den Idioten für Wahnsinnige und Trunkene (Ap. Gesch. 2, 13) gehalten wurden. Nur möchte ich nicht mit David Schulz annehmen, daß das γλ. λ. in einem von lebhafter Gesticulation begleiteten lauthinschallenden Jubelgeschrei a) bestanden habe; welche Ansicht er z. B. in den Worten ausspricht: „Wir meinen sonach, das jauchzende Anstimmen neuer Weisen oder, wenn man will, Melodien zur Verherrlichung Gottes und Christi in fessellos hinströmenden Jubeltönen sey durch die der Sache gar nicht unangemessene Ausdrucksweise γλ. λ. bezeichnet worden." Denn wie sich einerseits eine solche tumultuarische Wuth und bacchanalische Toblust mehr für den heidnischen μάντις zu ziemen scheint, so

a) Auch D. Schulz sind die Glossen nur Töne und Laute, keine eigentlichen Gedankenmittheilungen vermittelst der Rede oder freudige Exclamationen und abgebrochene Worte, denen die höchst möglichste Erregung des religiösen Gefühls durch den Gottesgeist zum Grunde liegt. Er unterscheidet sich daher von unserer Ansicht und der bardili-eichhorn'schen, die mit uns wenigstens dasselbe Resultat anerkennt, nur dadurch, daß er die laute Declamation und bewegte Gesticulation hinzuthut; weßwegen wir kaum begreifen, warum er, wenn wir von ihrer sprachlichen Begründung und ihrer Beschränkung auf die Korintherstelle absehen, die Ansicht von der Glossolalie als einem Reden in unarticulirten Tönen, d. h. doch nur in keiner aus Worten und Sätzen zusammengefügten Rede verwirft.

ist auch andererseits die laute Declamation (V. 7—9) schlechthin ausgeschlossen. Der Zungenredner hatte sich vielmehr mit allen seinen Gedanken und Empfindungen in sein inneres Selbst zurückgezogen und war in der Anschauung Gottes ganz versunken; weßhalb er auch gewiß äußerlich in seiner ganzen Weise und seinem habitus große Aehnlichkeit mit einem Betenden hatte (V. 15). Daß der Zungenredner nur in leisen, kaum vernehmlichen, abgebrochenen Wörtern, Tönen und Lauten seine erhabene und freudige Stimmung laut werden ließ, geht ferner aus Röm. 8, 26. hervor, welche Stelle höchst wahrscheinlich von den christlichen Glossen zu deuten ist, die wegen ihrer geringen Vernehmlichkeit mit Seufzern [a]) verglichen werden; vergl. auch die ῥήματα ἄῤῥητα (2 Kor. 12, 4). Aber, wendet man ein, wie konnte der nüchterne und besonnene Paulus ein solches Gewicht auf die Glossolalie legen, wenn sie in einem so sinn- und fruchtlosen Ausstoßen gewisser Töne und Laute bestand? wie konnte er sich dann nur rühmen, mehr, denn sie Alle in Glossen zu reden? Mit diesem Einwurfe wird man doch nicht jene Aeußerung der höchsten inneren Begeisterung, getrennt von dem treibenden Geiste, beurtheilen wollen — denn daß ein Sprechen in Jubeltönen und Lauten ohne ihn nicht rühmlich sey, geben wir gerne zu — wer hingegen Pauli Werthschätzung eines solchen glossematischen Zustandes in seiner Ganzheit, d. i. nach sei-

a) Daß bei diesen Stellen wirklich an christliche Glossen zu denken ist, erhellt daraus, daß von dem göttlichen Geiste hier gesagt wird, daß er uns wegen unserer geistigen Schwachheit den Inhalt dessen, was wir beten sollen, mittheile und an unserer Statt für uns bete; denn ja gerade dasselbe wird von der Thätigkeit des göttlichen Geistes im Zungenredner (1 Kor. 14, 14) gesagt, dessen eigener Geist ἄκαρπος sey. Daß aber der Ausdruck στεναγμοὶ kein Gebet in Angst und Noth bedeute — denn dem göttlichen Geiste sind ja die στεναγμοὶ zugeschrieben — sondern nur ein stilles, kaum vernehmliches Beten, das sich anhören läßt wie ein Seufzer, ist deutlich genug.

ner äußeren Erscheinung und seinem inneren Wesen betrachtet, noch bezweifeln sollte, den verweisen wir getrost auf 2 Kor. 12, 2—7. Das freilich muß zugegeben werden, daß ein solcher Zustand in der Gemeindeversammlung ohne die Vermittelung der ἑρμηνεία wenig zur Erbauung beitragen konnte; allein das erkennt auch Paulus an und will deßwegen ihn auch hier nur zulassen, sobald der Zungenredner auch Hermeneut seiner Zungen ist. Kurz, wie wir uns auch wenden, bei dieser Fassung der Glossen paßt Alles, was uns Paulus über sie berichtet hat a). Sie ist es auch, welche uns das schwierige Verhältniß des Hermeneuten zum Zungenredner begreifen läßt, an dessen Erklärung die beiden oben genannten Ansichten von den Glossen scheiterten. Denn bestand die Glossolalie in einem Erguß des aufgeregten religiösen Gefühls und einer Aeußerung desselben durch leise und kaum vernehmliche Worte, Töne und Laute, so ist zuerst klar, wie Niemand weiter, als der Zungenredner selbst seine Glossen dollmetschen, dann aber auch, wie dieser, zu sehr von seinen Gefühlen beherrscht und überhaupt des Ordnens seiner Gedanken weniger mächtig, selbst zuweilen das nicht dollmetschen konnte, was ihn in diesem ekstatischen Zustande bewegt hatte. Endlich läßt sich auch bei unserer Ansicht erklären, wie von Glossenarten (γένη γλωσσῶν 1 Kor. 12, 26. 28) geredet werden kann, was außerdem nur noch bei der Annahme, daß die γλῶσσαι fremde Sprachen sind, möglich zu seyn scheint. Denn abgesehen davon, daß es gewiß noch geringere, auch äußerlich im Vortrage sich kundgebende Unterschiede gab, je nachdem der νοῦς des Menschen mehr oder weniger thätig war, so zerfielen die Glossen je-

a) Daher auch Olshausen und Baur, obgleich sie die Pfingstbegebenheit (Ap. Gesch. 2.) anders erklären und somit ein Interesse hatten, auch hier eine andere Erklärung zu versuchen, durch ihr exegetisches Gewissen gezwungen wurden, bei den paulinischen Glossen nur an unarticulirte Töne zu denken.

denfalls in zwei Hauptarten a), je nachdem sie der Redende dollmetschen konnte oder nicht. Glossen mit Dollmetschung sind zu verstehen V. 39, dagegen von den andern z. B. V. 19. die Rede ist.

Ehe wir aber unsere Korintherstelle verlassen, müssen wir noch kurz darthun, daß Paulus nach ihr noch eine andere und dem kürzern γλ. λ. gleichbedeutende längere Formel für die Glossolalie kennt, nämlich die Formel ἑτέραις γλ. λ. Die Wahrheit dieser Behauptung erhellt aus einer genaueren Betrachtung von 1 Kor. 14, 21. Diese Stelle enthält nämlich eine nicht ganz wörtliche Uebertragung von Jes. 28, 11. 12. Jesaias spricht a. a. O. gegen das halsstarrige Volk der Juden, τὸν λαὸν τοῦτον, die Drohung aus, daß Jehovah über sie zur Strafe ihres Ungehorsams

a) Diese Erklärung von den γέν. γλ. scheint sich als die richtige zu erweisen, zuerst durch V. 10—12. Denn hier ist der Vergleich der: Wie Jemand unter den fremden Sprachen die für den Hörer verständliche auswählen muß, so auch der Glossenredner unter den Glossen die verständliche, d. i. (V. 13) die Glosse mit Auslegung. Dann scheint sich auf diese Dichotomie der Glossen der Ausdruck αἱ γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων (1 Kor. 13, 1.) zu beziehen, der nicht von der natürlichen Fertigkeit, in allen Sprachen zu reden, sondern bestimmt von der Glossengabe zu deuten ist (1 Kor. 13, 2). Die Glossen der Menschen wären dann die Glossen mit Auslegung; die Glossen ohne Auslegung, die noch ein größeres Zurücktreten der Reflexion voraussetzen, deßhalb wohl von den Korinthern als ein höherer Grad der Ekstase angesehen und höher geachtet und wegen dieser ihrer Ueberschätzung und ihres häufigen Gebrauchs von dem Apostel in den Versammlungen untersagt wurden, wären dann die Glossen gleichsam höherer Wesen wie der Engel. Die Glossen der Menschen und der Engel gleichbedeutend mit allen möglichen Glossen zu nehmen, scheint mir etwas gewagt und bei der Anerkennung jener beiden Hauptarten wenigstens unnöthig. Uebrigens kann keine von den beiden andern Ansichten über die Glossen unsere Erklärung von den γέν. γλ. adoptiren, weil sie keine völlige Unverständlichkeit der γλ. mit dem Grundtexte zugeben und auch nicht die Möglichkeit der Hermeneutik nur dem Zungenredner zueignen kann.

und Abfalls und als Mittel ihrer Bekehrung ein in fremder Sprache redendes Volk, nämlich die Assyrer, schicken werde. Das Volk der Assyrer soll ein Werkzeug in der Hand Jehovahs werden, um durch sie und ihre Herrschaft die widerspenstigen Juden zu züchtigen und seinen wohlverdienten Zorn empfinden zu lassen. Dieser und kein anderer Gedanke wird Jes. 28, 11. ausgedrückt, wenn es hier heißt: durch Männer von stammelnder Zunge und durch fremde Lippen wird er (Jehovah) reden zu diesem Volke. — Es fragt sich nun, ob 1 Kor. 14, 21. die wirkliche Natur der christlichen Glossen beschreiben oder diese nur mit fremden Sprachen, ähnlich wie V. 10—12, vergleichen soll; oder was dasselbe ist, ob ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν ἑτέροις χείλεσιν ein Reden in unverständlichen Ausdrücken oder ein Reden in fremden Sprachen bezeichnen soll. Denn wenn die Heteroglossolalie an unserer Stelle ein Sprechen in ausländischen Mundarten bezeichnet, so kann sie natürlich mit dem bereits ermittelten Gehalte der paulinischen Glossolalie als eines Redens in unverständlichen und unarticulirten Ausdrücken nicht identisch seyn, sondern nur mit ihr verglichen werden. Nun läßt sich aber nachweisen, daß 1 Kor. 14, 21. nicht wohl eine Vergleichung der christlichen Zungengabe mit fremden Sprachen enthalten kann, sondern jene selbst näher charakterisiren muß. Der Sinn einer solchen Parallele müßte etwa folgender seyn: Wie die fremden Sprachen der Assyrer nach der Schrift der Juden zu Jesaias Zeit zum göttlichen Zeichen ihres Abfalls von Jehovah dienen sollten, so jetzt die Glossen den Ungläubigen zum göttlichen Zeichen ihres Unglaubens. Allein abgesehen davon, daß bei dieser Erklärung die Vergleichung der Glossen mit den fremden Sprachen immer etwas Zufälliges behält, weil jedes andere göttliche Strafgericht, das über die Juden im A. T. verhängt ist, ebenso gut als ein göttliches Zeichen ihres Abfalls dargestellt werden konnte und die große Namenähnlichkeit des Verglichenen und zu

Vergleichenden (Glossen und andere Glossen) dann etwas Spielendes, ja Zweideutiges und Verwirrendes hat, so ist auch nirgends in unserem Contexte auf das Daseyn einer Vergleichung hingedeutet. Denn weder V. 21. sind Spuren davon enthalten, noch auch V. 22, welcher Vers vielmehr mit der Folgerungspartikel ὥστε, die dann ganz unerklärlich bleibt, anhebt. Jedenfalls hätte dann geschrieben werden müssen: καθὼς ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται — λέγει κύριος· οὕτω καὶ αἱ γλῶσσαι κ.τ.λ. oder doch wenigstens: ἐν τῷ νόμῳ γέγρ. — λέγ. κύριος· οὕτω καὶ αἱ γλ. κ.τ.λ. Außerdem ist aber noch zu beachten, daß es sonst im N. T. durchaus nicht Sitte ist, wo etwas nur verglichen und nicht bewiesen werden soll, eine ganze Stelle als Citat wie hier durch die Formel: ἐν τῷ νόμ. γέγρ. aus dem A. T. anzuführen. So, wie die Worte lauten, muß V. 21. nach Pauli Meinung schon allein wegen des einfachen ὥστε eine alttestamentliche Aussage über das christliche Glossenwesen enthalten, aus der er dann als aus einer göttlichen Auctorität im Folgenden Folgerungen zieht; und wenn das, so muß er unter dem ἑτέραις γλ. λ. an dieser Stelle nur eine andere Formel für das einfachere γλ. λ. erblicken. Wie er das sprachlich gekonnt, rechtfertigt sich durch folgende Betrachtung. Die Worte ἐν ἑτερογλώσσοις geben nämlich die Worte des Grundtextes בְּלַעֲגֵי שָׂפָה wieder. Daß aber Paulus diese ganz treu habe wiedergeben wollen, erhellt theils daraus, daß er selbst die eigenthümliche Formation des ἑτερογλώσσοις — denn einfacher, aber nicht so genau hätte er ja ἐν ἑτέραις γλ. sagen können — nicht scheute, um nur den Pluralis und das männliche Geschlecht des לַעֲגֵי auszudrücken, theils aber auch daraus, daß er hier die LXX., denen er doch sonst gewöhnlich folgt, verläßt, weil sie jene Worte weniger genau durch διὰ φαυλισμὸν χειλέων übersetzen. Wir können daher gewiß seyn, daß, wenn wir nur die Wortbedeutung jenes hebräischen Ausdrucks an jener Stelle ermittelt haben, wir zugleich auch

den Sinn der paulinischen Uebersetzung bestimmt haben. Nun bedeutet aber לַעַג eigentlich „unverständlich reden, stammeln", weßwegen es bekanntlich auch in engerm Sinne als verächtliche Bezeichnung einer ausländischen, fremden Mundart vorkommt, weil diese dem Juden unverständlich und nicht so schön, als die eigene Sprache schien. Was aber die Jesaiasstelle betrifft, so wird durch die Wahl des Ausdrucks לַעַג die Sprache der fremden Nationen, die Jehovah über Israel zur Züchtigung führen will, nicht sowohl als eine ausländische, d. i. von der hebräischen Sprache verschiedene, sondern vielmehr nach ihrer Unverständlichkeit bezeichnet; wie dieß ganz deutlich aus V. 13. erhellt, wo der Prophet ein Beispiel jener Redeweise in fremden Zungen, durch die Gott zum Volke reden wird, anführt. Denn hätte er die fremden Sprachen nach ihrer Unterschiedenheit von der hebräischen, nicht nach ihrer Unverständlichkeit bezeichnen wollen, so hätte er hier, wo er ein Beispiel jener Sprachweise geben will, fremde, ausländische Wörter, nicht aber unzusammenhängende, schwer verständliche hebräische Sätze anführen müssen. Endlich braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß unsere Ansicht weit besser mit den Sitten und der Denkweise des Alterthums harmonirt; denn ein ausländischer Dialekt ward nicht deßwegen verachtet, weil er ausländisch, sondern weil er unverständlich war, und ein glücklicher Sieger nicht deßwegen gefürchtet, weil er eine andere, aber bekannte, sondern weil er eine unverständliche und barbarische Sprache statt der beliebten und allein vertrauten Muttersprache — denn ein unbesiegtes Volk verstand nur diese — einzuführen drohte. Die richtige Uebersetzung von Jes. 28, 11. möchte daher folgende seyn: „durch Männer von unverständlicher (nicht ausländischer) Mundart und durch fremde (und insofern unverständlich redende) Lippen wird er (Jehovah) reden zu diesem Volke." Woraus erhellt,

daß die ἕτεραι γλ. a) und ἕτερα χείλη (1 Kor. 14, 21) ein Reden in unverständlichen Redeweisen wirklich bezeichnen können, da sie dieselbe Bedeutung auch im Grundtexte der citirten Jesaiasstelle b) haben. Auch läßt sich bei einer solchen Fassung dieser Worte wohl begreifen, wie gerade den christlichen Glossen das Prädicat ἕτεραι zugeeignet werden konnte; denn diese werden ja in der ganzen paulin. Relation über diese Geistesgabe als durchaus unverständlich charakterisirt, die eben deßwegen von dem Glossenredner selbst den Hörern gedollmetscht werden mußten.

Somit haben wir erwiesen, daß auch Paulus eine doppelte Formel für die christliche Zungengabe, eine kürzere, γλ. λ. und eine längere und aus dem A. T. entlehnte Formel, ἑτέρ. γλ. λ., kennt: eine Bemerkung, die uns von selbst zu einer genauern Betrachtung von Ap. Gesch. 2. auffordert und die schon aus andern oben angegebenen Gründen nothwendig geforderte Identität der hier unter dem Namen des ἑτέρ. γλ. λ. und beim Paulus gemeinhin durch γλ. λ. bezeichneten Geistesgaben um so dringender erheischt. Doch bevor wir zu Ap. Gesch. 2. selbst übergehen, geben wir das Resultat der Auslegung unserer Korintherstelle kurz dahin an: Unter dem γλ. λ. oder ἑτέρ. γλ. λ. versteht Paulus ein ekstatisches Reden in unverständlichen Ausdrücken, d. i. in leisen, kaum vernehmlichen, unarticulirten Worten, Tö-

---

a) Wenn die Bedeutung von ἕτερα (fremd, ausländisch identisch mit unverständlich) hier so häufig verkannt ist, so rührt dieß daher, weil in der modernen Welt wegen des so allgemeinen, vielseitigen Verkehrs beide Begriffe keine Wechselbegriffe mehr sind und uns die ausländischen Mundarten keineswegs so unverständlich bleiben, als den Menschen der alten Welt.

b) Paulus und mit ihm die ersten Christen fanden wahrscheinlich in den jesaianischen unverständlichen Reden der von Gott gesandten Assyrer einen Typus auf die unverständlichen Glossen der von seinem Geiste erfüllten Christen; darum die Anwendung der Jesaiasstelle auf die christliche Glossolalie.

nen und Lauten, in denen sich das begeisterte fromme Gefühl Luft machte, unterschieden von der Prophetie durch ein stärkeres Zurücktreten der Reflexion und die damit zusammenhängende Unverständlichkeit seines Inhalts und darum für sämmtliche Zuhörer unerbaulich, wenn der Zungenredner seine Glosse nachher nicht dollmetschen konnte.

Was aber zweitens Ap. Gesch. 2. betrifft, so ist diese Relation freilich immer besonders als Beweis für die Behauptung, daß die Glossolalie ein Reden in fremden Sprachen sey, angeführt worden. Denn man glaubte die Formel ἑτέρ. γλ. λ. (V. 4) durch V. 6—11. und besonders durch die Worte ἐν τῇ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν a) erklärt, und da in den letztern Versen nur von einem Reden in verschiedenen und zum Theil fremden Dialekten gesprochen werde, so seyen, schloß man, auch die ἑτερ. γλ. von fremden Sprachen zu deuten. Allein fassen wir die Widersprüche und Schwierigkeiten näher ins Auge, die mit dieser Ansicht der Stelle nothwendig zusammenhängen b).

---

a) Auffallend ist es, wie D. Schulz sich hier hilft, wenn er, um die fremden Sprachen aus dem Contexte zu schaffen, die διάλεκτος durchweg durch „Jubelweise" übersetzt und daher es ganz allgemein von einer Mittheilung durch die Stimme, einer Rede- und Tonweise, nicht aber sey es von den dialektischen Verschiedenheiten fremder Sprachen oder von den fremden Sprachen selbst fassen will. Denn zugegeben, daß sich jene Bedeutung wirklich erweisen läßt, so gebraucht doch Lukas jenen Ausdruck nur in der Bedeutung von Mundart und Sprache (Ap. Gesch. 1, 19. 22, 2. 26, 14), so paßt doch in unserem Abschnitte keine andere Bedeutung, als die der Sprache, am wenigsten V. 8—11, wo die Dialekte nach den verschiedenen Völkerschaften und Nationen unterschieden werden.

b) Vielleicht bedarf es einer kurzen Rechtfertigung, warum wir hier die Ansicht von der Glossolalie als einem Reden in fremden Mundarten weitläufiger zu widerlegen suchen, obgleich wir uns bei Auslegung der Korintherstelle mit einer kurzen Andeutung ihrer Unstatthaftigkeit begnügten. Dieses unser Verfahren ist

Zuerst nun wäre es auffallend, daß die Jünger schon in fremden Sprachen zu reden anfangen, als noch kein Fremder gegenwärtig ist, der sie hören konnte (V. 4); denn erst später (V. 6) wird erzählt, daß die Menge herbeigeströmt sey und sich vor dem Hause der Jünger versammelt habe. Das Gewicht dieses Grundes fühlend, hat auch Olshausen, der unter den ἑτέρ. γλ. fremde Sprachen versteht, dieß gegen Bleek, allein vergebens, zu leugnen gesucht. Zweitens: da die Wahl der Sprache nicht in der Macht des Redenden lag — denn er redete, wie es ihm der Geist eingab (V. 4) — so bleibt es wunderbar, daß die Jünger gerade in den Sprachen der versammelten Juden sprachen (V. 8). Um dieses zu erklären, hat Olshausen den glossematischen Zustand mit dem eines Somnambulen verglichen, der auch in der Sprache rede, welche der, mit dem er in Rapport stehe, geredet wissen wolle. Allein abgesehen von der Mißlichkeit einer solchen, doch immer fremdartigen Analogie, so hätte, wenn das die Natur des Glossenredners war, sich in der Wahl der Sprache nach der Beschaffenheit der Hörer zu richten, die Glossolalie niemals unverständlich seyn können, was von Pau-

---

in der verschiedenen Beschaffenheit jener beiden Relationen durchaus gegründet. Denn jeder Kundige wird aus der Geschichte der Auslegung wissen, daß, wie die paulinische Relation gegen ein Reden in fremden Sprachen gezeugt hat, so die Relation des Pfingstereignisses stets dazu gedient hat, dieser Ansicht wieder Eingang zu verschaffen und sie selbst auf die Korintherstelle mitauszudehnen. Diese Ansicht darf also hier nicht, wie dort, ignorirt werden, sondern wir müssen auf die Quelle und die Beschaffenheit ihres Scheins genauer eingehen, um so mehr, da aus einer genaueren Betrachtung erhellt, daß Ap. Gesch. 2. an sich für uns als Leser wirklich einen solchen Schein hat, der aber seiner innern Widersprüche wegen, die freilich nicht selten fälschlich auf Kosten der Glaubwürdigkeit des Lukas gehäuft sind, eine Ergänzung und Berichtigung aus der Relation des Paulus erheischt und diese daher als nothwendig erweist.

lus doch bestimmt behauptet wird. Drittens: nach der Voraussetzung soll das Sprachenwunder darin bestanden haben, daß die Jünger in bisher ihnen ganz unbekannten Sprachen geredet hätten. Eine **gänzliche** Unbekanntschaft mit diesen läßt sich aber bei sämmtlichen Jüngern schon deßwegen nicht annehmen, weil sie theils bei den jüdischen Nationalfesten in Jerusalem schon immer mit Leuten aus allen diesen Völkern zusammengetroffen waren und ihre Sprachen, die überdieß nicht so sehr von einander verschieden und zahlreich waren, wenigstens oberflächlich hatten kennen lernen müssen a), theils aber zwei Sprachen in dem Verzeichnisse der Völker angedeutet werden, deren wenn auch beschränktere Kenntniß wenigstens einzelnen unter den Jüngern nicht abzusprechen ist: ich meine die damals allgemein verbreitete hellenistische Sprache und die aramäische (V. 9. οἱ κατοικ. Ἰουδαίαν). Viertens läßt sich bei der Annahme, daß die ἑτερ. γλ. fremde Sprachen seyen, gar nicht erklären, wie Einige aus dem versammelten Volke die Redenden haben für Trunkene halten können (V. 13). Ein nach Form und Inhalt angemessenes Reden über heilige Gegenstände und dazu in einer dem Hörer verständlichen Sprache dürfte doch eher für alles Andere, als für ein Kennzeichen der Trunkenheit gelten. So konnten selbst die böswilligsten Feinde Christi und seines Evangeliums, solange sie noch bei Sinnen waren, nicht urtheilen. Wenn daher die meisten Juden, als sie die ungebildeten Jünger ein Jeder in seiner Mundart Gott loben und preisen hörten, über eine solche Erscheinung in Verwunderung ausbrachen und die Wirksamkeit einer höhern Macht ahnend ausriefen: Was hat das zu bedeuten? einige aber dennoch, ohne auf das Wahre und Besonnene der Reden zu achten, spöttelnd von der Trunkenheit der Redenden zu sprechen wagten:

a) Aus einem ähnlichen Grunde läßt es sich ja auch nur erklären, daß die fremden Juden die Jünger wegen ihres Dialekts sogleich für Galiläer hielten (V. 7; vgl. Matth. 26, 69 ff.).

so muß die Heteroglossolalie doch wohl eine wirkliche, in unserem Texte nicht angedeutete Aehnlichkeit mit Aeußerungen der Trunkenheit gehabt haben und somit noch etwas von dem Reden in fremden Sprachen (V. 6—12) Verschiedenes gewesen seyn a). Fünftens befremdet es, daß Petrus in seiner Rede an die versammelte Menge (V. 14—36) der Gabe, in fremden Sprachen zu reden, nirgends erwähnt, auch da nicht, wo er sich und die übrigen Jünger gegen den Vorwurf der Trunkenheit zu rechtfertigen sucht (V. 15). Und doch hätte ihm eben diese Erwähnung zur Widerlegung eines solchen Vorwurfs die besten Dienste leisten können, wenn er nämlich darauf aufmerksam gemacht hätte, daß ein geordnetes und zusammenhängendes Denken und Reden in fremden Sprachen doch sonst immer eine gewisse Selbstmacht und Herrschaft des Geistes voraussetze, die bei einem Trunkenen nicht anzutreffen sey. Indem er diesen Vorwurf nun nur durch Berufung auf die Tageszeit (ἔστι γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας) zurückzuweisen sucht, scheint er zuzugeben, daß er ihn aus der Natur der Glossolalie selbst nicht widerlegen könne. Sechstens die Auffassung des ἑτέρ. γλ. λ. als eines Redens in fremden Sprachen streitet mit der paulin. Relation von dem γλ. λ., nach der es ein Reden in leisen, unverständlichen Ausdrücken, Tönen und Lauten in der Muttersprache bedeuten muß. Nun aber ist aus bestimmten Zeugnissen der Schrift (Ap. Gesch. 10, 46. 47 ꝛc.) und andern b) Gründen

a) Wollte man das ungläubige Spötteln jener ἕτεροι (V. 13) mit der hier bestrittenen Ansicht von den ἑτέρ. γλ. als fremden Sprachen noch irgendwie zusammenreimen, so müßte man unter ihnen noch andere fremde, V. 9—11. nicht genannte Nationen verstehen, in deren Sprachen die Jünger nicht gesprochen hätten und denen daher ihre Reden sinnlos vorgekommen seyn müßten. Auf diese Weise würde freilich eine größere Consequenz in die Ansicht der Gegner gebracht, allein der Sinn unseres Geschichtschreibers schwerlich erreicht seyn.

b) Außer den im Eingang angegebenen Gründen für die Identität der Formeln γλ. λ. und ἑτέρ. γλ. λ. haben wir im Folgenden un-

der Gebrauch jener beiden Formeln für einen und denselben Seelenzustand bereits erwiesen, folglich müssen wir, da die paulin. Glossolalie erweislich nur in dem angegebenen Sinne gefaßt werden kann, die Glossolalie des Pfingstfestes aber, als ein Reden in fremden Sprachen gefaßt, die Darstellung der Apostelgeschichte mit innern Widersprüchen behaftet, uns zu dem Versuche bewogen finden, ob nicht vielleicht, wenn die paulin. Schilderung von dem Glossenwesen für unsere Stelle als richtig gesetzt wird, die Darstellung des Lukas oder seines Gewährsmannes in ein anschauliches Bild zusammengehen will. Somit sehen wir uns von einer andern Seite her, d. i. auf dem Wege der Nachweisung des innern Widerspruchs der für sich erklärten Darstellung der Apostelgeschichte zu demselben Resultate gelangen, das wir schon oben aus allgemeinen Grundsätzen der Kritik gefunden hatten, daß nämlich bei der Untersuchung über das neutestamentliche Glossenwesen der paulin. Relation der primäre Rang gebühre; durch welche Uebereinstimmung sich beide Wege gegenseitig das Zeugniß ihrer Wahrheit ablegen.

Es gelte daher jetzt dem Versuche, die paulin. Vorstellung von dem γλ. λ. auf die Relation von dieser Geistesgabe (Ap. Gesch. 2) anzuwenden und ihr gemäß die Auslegung dieser Stelle einzuleiten und anzuordnen. Die Gültigkeit und Richtigkeit unseres Versuchs aber wird sich um so besser bewähren, je mehr durch eine so geregelte Auslegung alle sonstigen Dunkelheiten, Schwierigkeiten und Widersprüche aus der Stelle verschwinden.

Wir verstehen daher unter dem ἑτέρ. γλ. λ. (V. 4) ebenfalls ein Reden in unverständlichen Worten, Tönen und

serer Untersuchung noch den gefunden, daß auch Paulus ihre Identität bestimmt anerkennt, indem er, wie zu 1 Kor. 14, 21. nachgewiesen ist (vgl. S. 734 ff.), unter den ἑτερογλώσσοις (— ἑτέραις γλ. λαλοῦσιν) die versteht, welche er sonst bloß γλώσσαις λαλοῦντας nennt.

Lauten. Daß die Worte dieß bezeichnen können, ist schon oben zu 1 Kor. 14, 21. gezeigt; daß sie es bezeichnen müssen, erhellt daraus, daß es sich schwer begreifen läßt, wie in einer und derselben Gemeinschaft zu gleicher Zeit eine ganz gleichlautende Formel für zwei von einander ganz verschiedene ekstatische Redeweisen hätte gebildet und gebraucht werden können. Allein was fangen wir dann mit dem Reden in mehreren fremden Sprachen an, das wir doch als factisch angenommen haben (V. 6—12)? Müssen wir diesem Zuge der Darstellung die historische Treue und Glaubwürdigkeit dann nicht ganz absprechen, in den Kreis der Mythenbildung a), von der auch der Verfasser unsers Abschnitts schon befangen war, ihn verweisend oder auch aus einer spätern Interpolation ihn erklärend? Wie reimt sich doch ein solches unverständliches Gemurmel mit einem für die einzelnen Hörer verständlichen Reden in fremden Sprachen? Recht gut; nur muß man unterscheiden, was nach Anleitung der Korintherstelle nothwendig unterschieden werden muß, nämlich das erste Stadium jenes glossematischen Zustandes, in welchem nur jene unverständlichen Worte, Töne und Laute gehört wurden, und dann das Ende desselben, welches in der ἑρμηνεία, d. i. in der den Hörern adäquaten Darstellung des bisher unverständlich Geredeten bestand. Wir meinen also, daß V. 4. nur das eigentliche Glossenreden bezeichnet, V. 6—12. dagegen nicht mehr das eigentliche Glossenreden, sondern, um nach der paulinischen Distinction mich auszudrücken, die ἑρμηνεία γλωσσῶν nach dem Eindrucke, den sie auf die versammelten Juden gemacht habe, geschildert werde; weßhalb auch

a) Daß unser Abschnitt keinen Mythus, d. i. keine durch die christliche Phantasie verschönerte und verherrlichte Darstellung des Pfingstereignisses enthalten könne, erhellt schon daraus, daß, wie die Diction unwidersprechlich darthut, die ganze Erzählung auf palästinensischem Boden, also in der größten Nähe des Schauplatzes jenes Ereignisses, entstanden ist.

da, wo von wirklichen Sprachen die Rede ist (V. 6—12), solange der Ausdruck διάλεκτος (V. 6. 8) gebraucht wird, bis (V. 11) wieder der dem hebraisirenden Griechischen gewöhnlichere Ausdruck γλῶσσα in der Bedeutung von Sprache, ohne eine Verwechselung oder ein Mißverständniß zu veranlassen, gesetzt werden konnte. Denn gehen wir von der paulinischen Darstellung von der Natur der Glossen aus, so ist aus dem Obigen deutlich, daß Glossolalie ohne Auslegung durchweg unverständlich war und daß sie deßhalb im Gemeindeverkehre nicht getrieben werden sollte, es sey denn, daß der Zungenredner auch die Gabe der Auslegung besaß. Die Vermuthung nun, die wir schon an sich hegen dürfen, daß die erste Mittheilung der Glossen an die Jünger, die nicht bloß diese selbst in dem Glauben an die Göttlichkeit des Evangeliums stärken und befestigen, sondern auch viele Andere aus allerlei Volk zu diesem hinführen sollte (V. 41), auf die vollkommenste Weise geschehen, also mit der Auslegung verknüpft gewesen sey, ohne welche ja ihre ganze Wirksamkeit auf die anwesenden Hörer verloren gegangen wäre: diese Vermuthung sehen wir in der Relation der Apostelgeschichte bestätigt; denn die versammelten Juden hören die Jünger wirklich das, was sie vorher allein in der Form unverständlicher Glossen durchdrungen und bewegt hatte, in verständlicher Sprache (V. 6. 8. 11) vortragen, und so war das in Glossen Geredete, was zuerst nur zu ihrer Privaterbauung gedient hatte, durch die ἑρμηνεία ein Gemeingut und ein Grund der Erbauung und Belebung für alle empfänglichen Hörer geworden. Daß übrigens bei dieser Ansicht ein Reden der Jünger in mehreren und auch fremden, d. i. nicht galiläischen Mundarten behauptet werden muß, ist leicht einzusehen. Denn sollte die ἑρμηνεία der Jünger dem Volkshaufen deutlich, also wirklich eine ἑρμηνεία, d. i. eine verständliche Auslegung von etwas Unverstandenem seyn, so mußten sie sich der den versammelten Juden bekannten und

geläufigen Sprachen bedienen, und wenn gleich nicht in 15 verschiedenen fremden Mundarten, weil so viele der allgemeinen Verständlichkeit wegen nicht erfordert wurden, so doch wenigstens in mehreren fremden Sprachen, wie z. B. in der hellenistischen a), arabischen und aramäischen reden. Nur das folgt aus unserer Ansicht b) nicht, daß jene anderen Sprachen, deren die Jünger sich zur Dollmetschung bedienten, ihnen früher durchaus unbekannt und fremd gewesen wären. Und eine solche Folgerung würde so wenig durch den Text gerechtfertigt werden, daß vielmehr ihr Gegentheil aus ihm bewiesen werden kann. Denn einerseits wundern sich nur die versammelten Juden (V. 7) über ihr Reden in fremden, d. i. nicht galiläischen Mundarten, die doch nicht wissen konnten, in wieweit jene früher dieser Mundarten mächtig gewesen waren, die also nur das wunderbar fanden, daß Galliläer, bei denen weder eine bedeutende religiöse, noch sprachliche Ausbildung vorausgesetzt wurde, hier in mehreren andern Sprachen die Größe und Güte Gottes begeistert priesen; andererseits würde es höchst mißlich seyn, eine gänzliche

a) Bei den occidentalischen und den meisten orientalischen Völkern, z. B. den Aegyptern, Cyrenaikern, Kleinasiaten, reichte wohl die damals und auch im Oriente durch Alexander weit verbreitete griechische Sprache aus; bei den Völkern des entferntern Orients, die ja Juden waren, genügten wenigstens die semitischen Dialekte.

b) Die ἑρμηνεία γλωσσῶν ist nämlich ja nicht die Gabe, das in Glossen Gesprochene in fremden Sprachen verständlich wiederzugeben, sondern sie ist nur die Gabe, die unverständliche Glossolalie verständlich zu dollmetschen. Die Wahl der Sprache ist dabei ganz zufällig und hängt lediglich von dem Bedürfnisse der Hörer ab. Wer seine Glossen dollmetscht, wird sich bald seiner Muttersprache, bald einer fremden Sprache bedienen müssen, je nachdem der Hörer eine ihm gemeinsame Sprache oder eine verschiedene spricht. Wer aber der fremden Sprache nicht mächtig ist, wird wenigstens für den fremden Hörer keinenfalls Dollmetscher seiner Glossen seyn können.

Unkenntniß dieser Sprachen, zumal der griechischen und aramäischen (οἱ κατοικοῦντες τὴν Ἰουδαίαν V. 9), bei den Jüngern a) vorauszusetzen, weil diese sowohl bei jenen Nationalfesten in Jerusalem, als auch sonst im gewöhnlichen Verkehre Gelegenheit genug hatten, von ihnen wenigstens oberflächlich Notiz zu nehmen. Sondern da wir den Jüngern als größtentheils ungebildeten Leuten aus der niedern Volksklasse allerdings keine Fertigkeit im Gebrauch

---

a) Es ist bekannt, daß nicht alle Jünger Jesu Galiläer waren. Diejenigen nun, die von ihnen aus dem Reiche Juda waren, mußten doch wenigstens wohl ihre Muttersprache, den Dialekt der κατοικ. τὴν Ἰουδ., verstehen, so daß schon von dieser Seite angesehen die Behauptung, durch das Verzeichniß der verschiedenen Völkerschaften sollten den Jüngern durchaus unbekannte Sprachen bezeichnet werden, gar nicht Stich hält; vgl. auch der Kürze wegen, was Männer wie Bleek, Neander, Baur, D. Schulz über die Unhaltbarkeit der Meinung, daß jene 15 Völker gewöhnlich in 15 verschiedenen Sprachen geredet hätten, beigebracht haben. Wenn man übrigens dieser Reduction auf etwa 4 Sprachen, die hellenistische, galiläische, aramäische und arabische, den Vorwurf machen sollte, daß sie zwar an sich recht seyn könne, aber dem Contexte nicht gemäß sey, da dieser die Leser jedenfalls an 15 verschiedene Sprachen nach der Zahl der genannten Völker denken lasse, so ist dagegen zu erwägen, daß weder der Concipient unsers Abschnitts, der selbst ein geborner Jude war, noch seine ursprünglichen Leser, die als palästinensische Juden an den einzelnen Festen in Jerusalem alle jene Nationen häufig sahen und sprechen hörten, bei Nennung ihrer Namen an mehr Sprachen, als sie wirklich redeten, denken konnten; daß also, wenn auch wir geneigt seyn sollten, an 15 verschiedene Sprachen zu denken, diese doch an jene 4 Sprachen denken mußten, ohne irgend Dunkelheit im Ausdrucke zu finden. Daß aber jener Concipient nicht bloß die unter den anwesenden Völkern, welche wirklich verschiedene Sprachen redeten, nennt, rührt daher, weil es seine Absicht war, in seiner Erzählung zugleich darauf aufmerksam zu machen, daß auf Veranlassung jenes Pfingstereignisses Leute aus allen Nationen der Erde zum Christenthume bekehrt wurden (V. 5. 41).

aller der genannten Sprachen zuschreiben dürfen, so haben wir uns ihr Reden in mehreren ihnen sonst nicht geläufigen Sprachen gewiß so zu erklären, daß der Augenblick, das Bedürfniß der Mittheilung, der Eifer für die erkannte göttliche Wahrheit, besonders aber das ihnen mitgetheilte neue göttliche Geistesleben das ihnen möglich machte, was ihnen unter andern Umständen und in einer andern Stimmung und Geistesconstitution nicht möglich gewesen wäre, daß sie nämlich auch Herren über ihnen sonst ungeläufige Sprachen wurden und sie zum dienstbaren Organ ihrer Gedankenmittheilung machen konnten, zum schönen Zeichen dafür, daß von dem neuen christlichen Geiste alle widerstrebenden Mächte und Gewalten der Erde, selbst das bei der Gestaltung der Cultur in der alten Welt der Verbreitung des Evangeliums so mächtig widerstrebende Hinderniß der fremden Sprache nicht ausgenommen, besiegt und überwunden werden sollten. Doch dürfen wir nicht annehmen, daß die Jünger ihre ἑρμηνείας nur in fremden Sprachen vorgetragen haben, sondern da sich die Wahl der Sprache in der ἑρμηνεία nach dem Bedürfnisse der Hörer zu richten hatte, so ist es natürlich, daß die Jünger auch in ihrer Muttersprache dollmetschten, wenn sie es nämlich mit solchen Hörern zu thun hatten, welche sich am besten auf diese verstanden. Der geborne Jude also dollmetschte in der aramäischen Mundart, wenn er zunächst mit gebornen Juden zu thun hatte (V. 9), eben so der Galiläer im galiläischen a) Dialekte, wenn er sich in

a) Daß Galiläer sich unter dem versammelten Volkshaufen befanden, ist theils an sich wahrscheinlich, weil ja auch die Juden von Galiläa zu den Festen nach Jerusalem zu reisen pflegten (V. 5), theils aber auch in dem Texte angedeutet. Denn wenn die in Glossen redenden Jünger sogleich für Galiläer erkannt wurden (V. 7), so konnte dieß nur daher kommen, weil sie auch galiläisch und zwar mit der nur den Eingebornen eigenen Fertigkeit sprachen (Matth. 26, 69 ff.). Wenn sie aber in dem Katalog der einzelnen Völker nicht mit aufgeführt sind, so mögen da auch

einem ähnlichen Falle befand u. s. w. Ob übrigens alle Jünger auch die Gabe der Auslegung besaßen, oder ob alle in Glossen sprachen, ohne daß sie zugleich alle das so Geredete hätten dollmetschen können, wie wir allerdings von einer solchen Scheidung der Glossen und der Auslegung bei korinthischen Christen gehört haben; ferner ob Alle in allen genannten Sprachen oder nur Einzelne in allen oder Alle in einzelnen Sprachen gedollmetscht haben; dann inwiefern die Glossenredner der Sprachen, in denen sie dollmetschten, schon früher kundig gewesen seyen, und mit welcher Vollkommenheit sie sich ihrer bedient haben: alle diese und ähnliche Fragen bescheiden wir uns, nicht beantworten zu können; denn wir verzichten gern auf jede andere Weisheit, als die ist, welche uns unser Text selbst und die Vergleichung der paulinischen Relation mit ihm an die Hand gibt. Daher mag über den Abschnitt von V. 6—12, für dessen von mir gegebene Erklärung ich rücksichtlich ihrer Textmäßigkeit und psychologischen Wahrscheinlichkeit wohl weiter keine Gründe beizubringen habe a), nur noch Folgendes gesagt seyn, was zur Abwehrung eines Einwurfs dienen soll. Man könnte etwa so sprechen: „Wie undeutlich wäre doch die Relation der Apostelgeschichte, wollte man die ehrfurchtsvolle Verwun-

---

noch andere unerwähnt geblieben seyn, eine Möglichkeit, die durch das erst nachher hinzugefügte Κρῆτες καὶ Ἄραβες (V. 11) bezeugt wird.

a) Die postulirte Identität der paulinischen und lukasschen Relation von dem christlichen Glossenwesen erheischt so bestimmt die Anwesenheit der ἑρμην. γλ. in der Apostelgeschichte, daß auch Olshausen trotz seiner verschiedenen Auffassung dieser Stelle sie aufsuchen zu müssen glaubt und dann auch wirklich eine solche ἑρμηνεία in der Rede des Petrus entdeckt (Apst. 2, 14—36). Doch gesetzt, sie wäre auch eine solche gewesen, so gingen ihr jedenfalls schon andere ἑρμηνεῖαι voraus; denn die Hörer waren nach V. 11. schon früher mit dem Inhalte jener Glossen bekannt geworden.

derung der Menge nicht auf die eigentliche Glossolalie, sondern nur auf ihr natürliches Ende, die ἑρμηνεία γλωσσῶν, beziehen. Dann hätte doch im Conterte irgend wie angedeutet werden müssen, daß von jener von V. 6. an nicht mehr die Rede sey, sondern allein von dieser. Da nun aber dieß nicht der Fall ist, so müssen wir schon die Glossolalie selbst als den Grund jener Verwunderung ansehen, und weil dieser, wie du selbst zugibst, darin bestand, daß die Jünger in mehreren fremden Sprachen redeten, die Glossolalie von einem Reden in fremden Sprachen erklären." Gern wird, so würde ich hierauf erwiedern, zugegeben, daß vom Standpunkte der jetzt lebenden Leser aus, die weder aus eigener Erfahrung, noch an Andern die Natur der Glossolalie kennen lernen können, die Relation der Apostelgeschichte, für sich betrachtet, unverständlich ist und bleibt, und auch uns würde sie so geblieben seyn, wenn wir nicht die verständliche paulinische Relation zu Hülfe genommen hätten. Allein für uns ist jene Relation auch nicht verfaßt, sondern für solche Leser, vor deren Augen sich jene Geistesgabe immer wieder zeigte und erneuerte, denen daher ihre Natur und Aeußerungsweise sehr genau bekannt seyn mußte, und von deren Standpunkt aus angesehen, ist sie nichts weniger als undeutlich oder auch nur zweideutig. Denn wer wußte, daß die Formel ἑτέρ. γλ. λ. ein ekstatisches Reden in unverständlichen Ausdrücken bezeichnete, dem erst die besonnene Auslegung der Glossen in einer dem Hörer verständlichen Sprache nachzufolgen pflegte, wie hätte der bei dem verständlichen Reden der Jünger in fremden Sprachen, das zum Ueberflusse noch durch den Ausdruck διάλεκτος (V. 6. 8) von den Glossen deutlich unterschieden wird, nur im Entferntesten an die unverständliche Glossolalie und nicht vielmehr gleich an die ἑρμηνεία γλωσσῶν denken sollen? Wie sehr aber der Verfasser die Kenntniß des glossematischen Zustandes nach Anfang und Ende bei seinen Lesern

voraussetzt, erhellt deutlich aus dem Texte selbst, wenn er, ohne sich weiter bei dem Zustande der Jünger zu verweilen — denn an ihnen hatte er doch die Natur der Glossolalie und ihren Zusammenhang mit der Auslegung zu zeigen — sogleich zur Schilderung des Eindrucks übergeht, den diese mit ihren Reden auf die versammelte Menge machten, woraus genugsam hervorgeht, daß der Verfasser über den glossematischen Zustand seinen Lesern Nichts lehren will, weil er diesen mit Recht als bekannt voraussetzen durfte. Wenn er nun auch vorzugsweise bei der Schilderung des Eindrucks, den das γλ. λ., nach seinem Ausgange als ἑρμηνεία betrachtet, auf die Hörer machte, verweilt (V. 6—12), so rührt dieß theils daher, weil er die Glossolalie hier nach ihren erfreulichen und fast allgemeinen (ἐξίσταντο δὲ πάντες) Wirkungen schildert, theils aber auch daher, weil er zugleich die Vollkommenheit dieser ersten christlichen Glossolalie darstellen wollte, die mit der Dollmetschung der Glossen nicht bloß in der Muttersprache, sondern auch in andern, früher weniger geläufigen Mundarten verknüpft gewesen sey. Uebrigens fehlt auch nicht die andere Seite der Schilderung, nämlich die Schilderung des Eindrucks, den die Glossolalie als solche, d. i. abgesehen von der Hermeneutik, auf einige wenige (ἕτεροι im Gegensatze von πάντες, V. 13) Hörer machte. Diese nämlich, böswilligen und unempfänglichen Herzens, beachteten nicht die besonnene Auslegung der Glossen und fanden somit in den anfänglichen Reden der Jünger in unverständlichen Tönen und Lauten Grund und Veranlassung zu dem spöttelnden Ausrufe: Sie sind voll süßen Weins! So sehen wir hier beide Seiten der paulinischen Glossolalie, seinen Anfang, das ekstatische Reden in unverständlichen Tönen und Lauten, und sein Ende, die besonnene Auslegung in verständlicher Sprache, wenn auch nicht für sich beschrieben, — denn es waren ja bekannte Gegenstände — so doch ihrem Wesen nach voraus-

gesetzt. Wer nun demnach den Referenten der Apostelgeschichte bei unserer Auffassung einer Undeutlichkeit oder auch nur Zweideutigkeit in seiner Darstellung zeihen wollte, der hätte nur dann ein Recht zu seiner Behauptung, wenn er von jedem Schriftsteller fordern dürfte, auch die seinen Lesern bekanntesten Vorstellungen nicht unerörtert zu lassen, wissend, daß nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden wieder andere Leser kommen könnten, denen das Bekannteste unbekannt wäre. Eine solche Forderung wird aber Niemand zugeben wollen. Fällt somit die Prämisse jenes Einwurfs, daß nämlich wegen sonstiger Undeutlichkeit der Relation unter dem ἑτέρ. γλ. λ. (V. 4) dasselbe wie unter dem τῇ ἰδ. διαλ. λαλ. gedacht werden müsse, so fällt auch die Folgerung, daß die Heteroglossolalie hier ein Reden in fremden Sprachen seyn müsse. Wir haben somit gesehen, daß der Versuch, die paulinische Relation auf unsere Stelle anzuwenden und diese dadurch aufzuhellen, bis so weit vollständig gelungen ist; denn wir finden hier theils die Glossolalie im paulinischen Sinne, das verzückte Reden in unverständlichen Ausdrücken, wieder, wie durch die Identität des ἑτέρ. γλ. λ. mit einer für diesen Zustand gebräuchlichen paulinischen Formel und durch die spöttelnde Hindeutung Einiger auf die Trunkenheit der Jünger dargethan wird, theils auch erkennen wir in dem Reden der Jünger in mancherlei fremden und bekannten Sprachen die paulinische ἑρμηνεία γλωσσῶν, die das in Glossen Geredete dem Hörer in einer ihm zugänglichen Sprache dollmetscht und der unverständlichen Glossolalie bei ihrem Gebrauch im Gemeindeverkehr immer zur Seite gehen mußte. Doch zur Evidenz können wir die Identität der Glossen in beiden Relationen durch die Nachweisung bringen, daß, sobald die paulinische Glossolalie, wie sie oben bestimmt ist, zum Grunde gelegt wird, aus der Relation der Apostelgeschichte sogleich alle Schwierigkeiten, Dunkelheiten und Widersprüche schwinden, in die sie, falls man

die Glossolalie von einem Reden in fremden Sprachen versteht, unauflöslich verwickelt bleibt. Und dieß ist zur Empfehlung unserer Ansicht an den einzelnen schon oben aufgewiesenen schwierigen und dunkeln Punkten der Relation des Lukas nun noch einzeln zu zeigen.

Zuerst nämlich mußten wir es auffallend finden, daß nach V. 4. die Jünger schon in den fremden Sprachen hätten reden sollen, bevor noch irgend ein Hörer und am wenigsten ein Hörer aus einem fremden Volke anwesend war. Denn ein jedes Reden, das in einer verständlichen Sprache geschieht, erscheint als widersinnig, sobald nicht das Streben nach Mittheilung damit verknüpft ist, dieß Reden insbesondere aber um so widersinniger, als sein noch einzig möglicher Zweck, der der Privaterbauung, von dem Redenden durch den Gebrauch der Muttersprache gewiß besser erreicht wurde. Alles Auffallende verschwindet jedoch, sobald wir an ein Reden in unverständlichen Ausdrücken, Tönen und Lauten, d. i. an die paulinische Glossolalie denken; denn der Zweck einer solchen bestand durchaus nicht in der Mittheilung, sondern allein in der eigenen Erbauung (1 Kor. 14, 4). Daher eine solche Glossolalie auch schon vor der Ankunft fremder Zeugen ihren Zweck vollständig erreichte. Nachdem aber eine Menge von Hörern sich versammelt hatte, mußte sie natürlich bald in die ἑρμηνεία γλωσσῶν, d. i. in die verständliche Auslegung des in Glossen unverständlich Geredeten übergehen, damit auch diese Erbauung empfingen (1 Kor. 14, 5). Mit welchem Rechte übrigens eine so beschaffene Glossolalie auch ohne Hörer geübt werden konnte, erhellt auch daraus, daß Paulus sie zum Privatgebrauch empfiehlt (1 Kor. 14, 28). Nur das wäre widersinnig gewesen, wenn die Zungenredner auch schon vor der Ankunft von Hörern ihre Zungen gedollmetscht hätten. Allein so wenig ein paulinischer Zungenredner hierzu eine Aufforderung in sich fühlen konnte, weil er weder durch sein eigenes Bedürfniß nach

Erbauung, das schon so gestillt wurde, noch durch ein fremdes dazu getrieben wurde, so wenig steht davon etwas im Texte geschrieben. Zweitens mußte es uns befremden, daß in den Katalog der fremden Sprachen nicht bloß den Jüngern nicht durchaus unbekannte Sprachen, wie z. B. jedenfalls die hellenistisch-griechische, sondern, wie wir gesehen haben, sogar ihre Muttersprachen, nämlich der galiläische und aramäische Dialekt, aufgenommen sind; denn sind unter den fremden Sprachen, in denen die Jünger gesprochen haben sollen, auf der einen Seite mehr oder weniger bekannte, auf der andern Seite aber fremde und einheimische Mundarten zu verstehen, so ist deutlich, daß der Ausdruck „fremde Sprachen" für die bezeichnete Sache in keiner Hinsicht passen will. Alles paßt aber aufs Beste, wenn wir bei Erwähnung der genannten Sprachen an die ἑρμηνεία γλωσσῶν denken, deren wesentliches Merkmal weder in der Unbekanntschaft mit der gewählten Sprache, noch auch in der Wahl einer ausländischen Mundart besteht, sondern allein in der Deutlichkeit und Verständlichkeit des Vorgetragenen. Drittens fragten wir: wie kam es doch nur, daß die Jünger gerade in den fremden Sprachen der anwesenden fremden Völker redeten und nicht in andern Sprachen, die auch diesen unverständlich bleiben mußten? Was von jener Ansicht aus nicht beantwortet werden konnte, dafür haben wir gleich eine Antwort. Denn wollten die Jünger verständlich dollmetschen, so mußten sie in den Sprachen ihrer jedesmaligen Hörer reden und sie konnten es, weil unter diesen nicht schlechthin unbekannte, sondern nur mehr oder weniger bekannte Sprachen zu verstehen sind. Viertens konnten wir unser Befremden darüber nicht bergen, daß ein nach Form und Inhalt regelrechtes begeistertes Reden über heilige Gegenstände, wenn auch in fremden Sprachen, deren Gebrauch ja nur die Verwunderung und das ehrfurchtsvolle Staunen hätte erhöhen können (V. 6—12), den Spott Einiger auf-

regen und zu der Vermuthung, daß die Redenden voll süßen Weins seyen, hätte eine irgendwie gegründete Veranlassung geben sollen. Mit welcher Leichtigkeit wir dagegen bei unserer Ansicht von der Glossolalie, welche ja von uns als ein kaum vernehmliches Murmeln und Lallen gefaßt wird, diesen Stein des Anstoßes wegräumen, liegt auf der Hand und ist auch schon oben ausgeführt (S. 751 ff.; vgl. auch 1 Kor. 14, 23). Fünftens fragten wir vergebens, warum doch Petrus da, wo er sich und die übrigen Jünger gegen den Vorwurf der Trunkenheit vertheidige (V. 15), die Vertheidigung nicht führe aus der Beschaffenheit der Glossolalie selber, wenn diese anders ein Reden in fremden Sprachen bezeichne, weil nämlich doch der Gebrauch der fremden Sprache sonst in einem hohen Grade Besonnenheit und Bewußtseyn vorauszusetzen pflege, sondern sich nur auf die frühe Tagesstunde berufe und somit indirect zuzugeben scheine, daß die Rechtfertigung aus der Natur des Gegenstandes nicht geführt werden könne. Uns dagegen kann es gar nicht auffällig seyn, warum er die Glossolalie in seiner Vertheidigung aus dem Spiele läßt; denn beide Zustände, der des Zungenredners und der des Trunkenen, haben ja in der Erscheinung wirklich die größte Aehnlichkeit. Endlich sechstens brauchen wir bei unserer Ansicht die Glossolalie der Jünger am Pfingstfeste durchaus nicht anders zu denken, als wie sie auch von Paulus in der Korintherstelle beschrieben wird, und lassen somit der Schrift, die die Identität beider in den beiden bekannten Stellen geschilderten ekstatischen Zustände durch directe und indirecte Zeugnisse so ausdrücklich erhärtet, ihr ganzes und vollständiges Recht widerfahren. Wer dagegen bei der Glossolalie (Apst. 2) an ein Reden in fremden Sprachen denkt, wird selbst den bestimmtesten Zeugnissen und Andeutungen der Schrift keinen Glauben beimessen können, wenn er nicht mit Rückert, von der Relation des Lukas ausgehend, die Glossolalie

in der Korintherstelle ebenso fassen will, wodurch er sich aber eine doppelte schlimme Verantwortlichkeit auflegt, einmal, daß er derjenigen Relation, die nach allgemein gültigen Grundsätzen der Kritik nur einen secundären Werth haben kann, einen primären und normativen Charakter verleiht, dann daß er, wie Rückert selbst eingesteht, dem Apostel Paulus dann ganz unausbleiblich logische Fehler und andere Härten aufbürden muß.

So hat der durch den Gang der Untersuchung geforderte Versuch, die paulinische Relation bei der des Lukas als Regulativ der Auslegung anzuwenden, sich durch den Erfolg selbst als richtig bewährt, indem er geleistet hat, was von einem solchen Versuche nur irgend zu erwarten steht. Licht, Klarheit und Verständlichkeit hat er in das Dunkel gebracht, die Schwierigkeiten geebnet, die Widersprüche gelöset und selbst keine neue Schwierigkeiten und Probleme herbeigeführt, sondern Alles, falls man nur die Tendenz des Schriftstellers und den Standpunkt seiner Leser gehörig beachtet, aufs Leichteste und Natürlichste beseitigt und so die anderweitig geforderte Uebereinstimmung beider Relationen, in deren Interesse der ganze Versuch angestellt war, vollkommen bestätigt. Und was könnte man noch mehr zur Empfehlung eines solchen Versuchs erwarten? Somit ist die Einstimmigkeit beider Relationen und die Einerleiheit des glossematischen Zustandes am Pfingstfest und in der korinthischen Gemeinde aufs evidenteste dargethan, ohne daß einer von beiden Relationen irgend Gewalt angethan oder die ihr gebührende Glaubwürdigkeit versagt würde. Denn das waren die beiden Klippen, an denen die bisherigen Versuche scheiterten, daß man entweder die Einstimmigkeit beider Relationen auf Kosten der Glaubwürdigkeit der einen von ihnen, gewöhnlich der des Lukas, oder aber ihre Glaubwürdigkeit auf Kosten ihrer durch Zeugnisse der Schrift geforderten Einstimmigkeit hervorhob und berücksichtigte. Wenn aber bei

dem jetzigen Zustande der Kritik und der Auslegungskunst nicht wohl verborgen bleiben konnte, daß der paulinischen Relation vor der des Lukas der normative und primäre Charakter gebühre, und dennoch einige neuere Erklärer, trotz der von der Schrift geforderten Einstimmigkeit beider Relationen, die Glossolalie der Apostelgeschichte nicht nach den ihr von Paulus gewordenen Bestimmungen verstehen und reguliren wollten, sondern sie hier anders, und zwar von einem Reden in fremden Sprachen faßten, so ist dieß inconsequente Verfahren wohl nur aus einer weniger bewußten, aber doch immer zu achtenden Pietät geflossen, die lieber einigen andern Schriftstellen Gewalt anthun, als das ganze apostolische Wirken mit einem Mythus eröffnen wollte. Andere helfen sich dann auch wohl auf andere Weise, indem sie z. B. — mit welchem Rechte, das mögen sie selbst sehen — entweder das Reden in fremden Sprachen als im Texte von Apgesch. 2. gar nicht begründet darstellen oder doch sein Verhältniß zur Glossolalie ignoriren. Wir dagegen — und das gehörte für mich zu dem Erfreulichsten meiner ganzen Arbeit — haben nach den Grundsätzen einer gesunden Kritik und Auslegungswissenschaft das nicht bloß der Pietät, sondern auch dem Verstande genügende Resultat gefunden, daß die Relation des Lukas über die erste christliche Glossolalie mit der paulinischen Darstellung dieser Geistesgabe vollkommen harmonire und nicht erst noch durch das Messer einer willkürlichen Kritik oder anderer Auslegungskünste reformirt und zu dieser Einförmigkeit erhoben werden müsse. Denn wir kennen nur eine christliche Glossolalie, welches ist ein ekstatisches Reden in leisen, unverständlichen Ausdrücken, Tönen und Lauten, und nur eine christliche Hermeneutik, welches ist eine dem Bedürfnisse des jedesmaligen Hörers angemessene verständliche Auslegung des Glossenredners von seinen Glossen. Und diese Rechtfertigung der rücksichtlich ihrer Glaubwürdigkeit so häufig beeinträchtigten

Stelle (Apst. 2) dürfte meiner Ansicht bei manchen Lesern nicht wenig zur Empfehlung dienen.

Nachdem ich nun den Inhalt der Glossolalie im N. T. nach allen ihren Beziehungen ganz ans Licht gezogen zu haben glaube, bleibt mir drittens noch übrig, über die verschiedenen Formeln, die zur Bezeichnung dieser einen Geistesgabe von den Schriftstellern des N. T. gebraucht sind, zu reden und besonders ihre Entstehung und ihre Angemessenheit zur bezeichneten Sache zu ermitteln. Uebrigens ist wohl festzuhalten, daß die Wahrheit der bisherigen Erörterungen von der richtigen oder unrichtigen Ermittelung von dem eigentlichen Gehalte dieser Formeln durchaus nicht abhängt, sondern daß jene anerkannt werden kann, wenn auch diese verworfen werden müßte. Nur das möchte zur Empfehlung des eingeschlagenen Wegs dienen, daß die richtige Ermittelung der Sache auch die richtige Ermittelung der sie bezeichnenden Formeln präsumiren läßt, wenigstens sie um ein Bedeutendes erleichtert. Zur Einleitung in diese Untersuchung mögen folgende Bemerkungen dienen. Als zugestanden darf ich wohl ansehen, daß wir an jenen Formeln technische Ausdrücke für eine gewisse Geistesgabe besitzen, und daß sie daher auch alle Beschaffenheiten von solchen Ausdrücken theilen und dieselben philologischen Operationen erfahren müssen, die mit jenen vorgenommen werden, wenn man ihre ursprüngliche Bedeutung ermitteln will. Nun aber sind die technischen Ausdrücke in der Regel kurze und darum dunkle, nur in einem gewissen Kreise und Gebiete verständliche, rücksichtlich ihrer Entstehung beziehungsweise willkürliche und durch häufigen Gebrauch oft abgeschliffene und abgekürzte Formeln, daher ihre Erklärung um so sicherer ist, je mehr sie auf einer geschichtlichen Basis ruht, je mehr sie die Bildung der Formeln aus dem Gebiete und Kreise, in dem sie ursprünglich gebildet sind, zu begreifen sucht, je mehr sie endlich eine

einzige und zwar der Ordnung nach die längste zum Grunde legt und aus ihr die übrigen ableitet.

Aus diesen Prämissen ergeben sich für unsere Untersuchung folgende drei Maximen: 1) Wir haben dahin zu sehen, daß wir den Gebrauch unserer Formeln geschichtlich so weit hinauf als nur möglich, wenn es geht, bis zur Zeit ihrer Entstehung in den heiligen Urkunden verfolgen. 2) Es muß unser Streben seyn, sie aus dem religiösen Sprachschatze der christlichen Gemeinde, in der die durch sie bezeichnete Sache zuerst vorkam, dem der hierosolymitanischen (Ap. Gesch. 2.), herzuleiten. Sollte es sich nun finden, daß die Bezeichnung aus dem A. T. entlehnt ist, so wird ein solcher Ursprung um so mehr für die Richtigkeit der Erklärung bürgen, als notorisch ist, daß die Christen und besonders die Judenchristen die einzelnen Erscheinungen im christlichen Gemeindeleben auf Weißagungen des A. T. zurückführten und aus diesen ihre Bezeichnung entlehnten. 3) Wir müssen sämmtliche Formeln auf eine einzige Grundformel, welches vermuthlich die längste seyn wird, zurückzuführen und aus ihr die übrigen abzuleiten suchen. Sind wir allen drei a) Maximen gleichmäßig und mit Erfolg nach-

a) Es muß bemerkt werden, daß die bisherigen Versuche, unsere Formeln zu erklären, höchstens von dem letzten Gesichtspunkte ausgegangen sind, ohne die übrigen beiden zu berücksichtigen, weßhalb sie sich auch keiner allgemeinen Geltung erfreuen durften. Um nun doch wenigstens flüchtig die Haupterklärungen zu beurtheilen, so möge, abgesehen von dem eben gemachten allen gemeinsamen Vorwurfe und von alle dem, was sich aus der Natur des bezeichneten Gegenstandes dagegen einwenden läßt, über die einzelnen nach ihrem bloß sprachlichen Elemente Folgendes gesagt werden. Es gibt drei Klassen von Erklärungen, je nachdem man γλῶσσα entweder als Zunge, Sprachorgan, oder als Ausdruck, Redeweise, oder als Sprache, Dialekt faßt. Die erste Klasse wird von Bardili und Eichhorn vertreten, die jedoch selbst ihre Erklärung auf die Korintherstelle — denn schwerlich würde ein Zungenredner mit fremden Sprachorganen (ἑτέρ. γλ. λ.) oder auch mit neuen Sprachorganen (καιν. γλ. λ.)

gekommen, so ist die höchste Probabilität, daß wir richtig erklärt haben.

Vergegenwärtigen wir uns nun zunächst sämmtliche

---

reden können — beschränkt und somit auf die Anwendbarkeit derselben auf alle Stellen des N. T. verzichtet haben. Allein dieselbe Schwierigkeit kehrt auch in der Korintherstelle wieder, wo das ἑτερόγλωσσος (1 Kor. 14, 21) von dem Zungenreden zu verstehen ist. Außerdem könnte auch ὁ λαλῶν γλώσσαις (1 Kor. 14, 6. 8) nicht gesagt werden, da kein Einzelner mehrere Sprachorgane hat. Die zweite Klasse der Erklärer, welche γλῶσσα gleich Rede, Redeweise (τὸ λαλούμενον) nehmen, theilt sich in mehrere Arme, je nachdem sie die Natur der Glossolalie verschieden fassen. Neander zuerst legt die Formel καιν. γλ. λ. (Mark. 16, 17) zum Grunde, und obgleich er wegen der Codices die Markusstelle für einen späteren Zusatz hält, so setzt er sie doch behufs seiner Hypothese als wirklich von Jesu gesprochen voraus. Zunächst bedeute jene Formel immer, meint er, in neuen d. i. in Geistessprachen reden (Luk. 21, 15) und bezeichne jedes Reden der Christen, sofern dieses vom Principe des heiligen Geistes durchbrungen sey, und in diesem Sinne habe sie auch Jesus in der Markusstelle verstanden (?). Später jedoch, als sich der heilige Geist am Pfingstfeste an den Jüngern so besonders kräftig erwiesen, hätten diese jene allgemeine Formel auf die damals ertheilte, besondere Geistesgabe bezogen und beschränkt. So seyen jene Worte Jesu der Ursprung aller aus γλῶσσα und λαλεῖν zusammengesetzten Formeln für jene Geistesgabe geworden. Denn das ἑτέρ. γλ. λ. (Ap. Gesch. 2) sey nur ein anderer Ausdruck für καιν. γλ. λ. und durch den häufigen Gebrauch sey, wie häufig, die längere Formel in die kürzere γλ. λ. umgewandelt. Allein waren die Worte καιν. γλ. λ. wirklich Worte Christi und wurden sie von der Glossolalie gedeutet, wie hätten dann doch die Christen, den Ausdruck ihres Herrn verlassend, eine neue, nicht kürzere Formel, ἑτέρ. γλ. λ., dafür bilden sollen? und müßten wir dann nicht auch (Ap. Gesch. 2.) eine Andeutung davon finden, daß jetzt jene Verheißung Christi erfüllt sey? Endlich aber geben wir zwar zu, daß längere Formeln durch den häufigen Gebrauch verkürzt werden können, allein nicht so, daß gerade das Wesentliche, wie hier das καινός, ausgestoßen wird. Zur zweiten Klasse gehört ferner Bleek, wenn er γλῶσσα von einer unverständlichen Rede, d. i., wie er erklärt, von obsoleten, ungebräuchlichen, provinciellen, poetischen Ausdrücken versteht und, γλ. so gefaßt, dann die kürzere Formel γλ. λ. zum Grunde legt,

Formeln in Verbalform, die von der Glossolalie im N. T. gebraucht werden. Sie lauten: ἑτέραις γλ. λ.

um daraus die übrigen längeren abzuleiten, wogegen doch die Natur solcher technischen Ausdrücke die zu seyn pflegt, zuerst in den längern Formeln zu existiren, um dann der Bequemlichkeit wegen und aus andern Gründen in die kürzeren umgebildet zu werden. Abgesehen nun davon, daß nach dieses Gelehrten eigener Meinung doch die ganze Rede des Zungenredners nicht aus lauter solchen Glossen zusammengesetzt seyn kann und sie also durch die Bezeichnung γλῶσσαι nicht nach ihrem ganzen Inhalte, sondern nur nach ihren wesentlichsten Theilen bezeichnet seyn müßte, so trifft zuerst diese Erklärung jedenfalls der Vorwurf, daß sie die Formel nicht aus dem Sprachschatze des Gebietes und Kreises, in dem sie ursprünglich gebildet ist, zu begreifen sucht. Denn da ihr ursprüngliches Gebiet das religiöse war und ihr ursprünglicher Kreis die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem, wo sich ja jene Geistesgabe zuerst, nämlich am Pfingstfeste, zeigte, so ist es nicht genug, wenn man gezeigt hat, daß γλῶσσα bei Grammatikern oder auch sonst in gutem Griechisch in der obigen Bedeutung wirklich vorkommt, sondern es mußte aus der religiösen Redeweise jener Gemeinde oder überhaupt des jüdischen Volks nachgewiesen werden, daß jener technische Ausdruck in der genannten Gemeinde und der in ihr üblichen religiösen Sprache so gebildet werden konnte. Ferner gibt die Formel ἑτέρ. γλ. λ. dann gar keinen Sinn; denn diese würde ja dann eigentlich heißen: in ausländischen unverständlichen Ausdrücken reden, d. h. sie würde nur eine Abart des Redens in fremden Sprachen bezeichnen, die darin bestände, daß sie wunderbarer Weise aus der fremden Mundart nur die Glossen auswählte. Geben wir aber auch die ungenaue Fassung dieser Formel von Bleek zu, daß sie nämlich aus einer fremden Sprache entlehnte Wörter bezeichne, die eben deßwegen den Hörern Glossen wären, so bekämen wir doch immer, weil ja jene fremden Wörter sehr zahlreich seyn müßten, da sonst die ganze Rede nicht nach ihnen benannt werden könnte, ein Reden in fremden Sprachen, wenn auch nicht in fremden Glossen und wenn auch mit einigen einheimischen Ausdrücken, seltsam versetzt. Ferner da doch die Formel ἑτέρ. γλ. λ. mit der andern γλ. λ. identisch seyn soll, so müßte auch diese nur ein Reden in aus fremden Sprachen entlehnten Ausdrücken bezeichnen, was mit der Ansicht dieses Gelehrten ja durchaus streitet. Ebenso wenig kann aber auch die Formel καιναῖς γλ. λ. erklärt werden. Denn fassen wir καινὸς auch in seiner ein-

(Ap. Gesch. 2, 4; vgl. 1 Kor. 14, 21) καιναῖς γλ. λ. (Mark. 16, 17) und γλώσσαις λ. (Ap. Gesch. 10, 44—47; 11, 15. 17;

---

zig noch möglichen Bedeutung „seltsam, ungewöhnlich", so paßt doch auch diese nicht; denn gab es auch gewöhnliche Glossen? oder war die Glosse in Bleek's Sinn nicht eben ein ungewöhnlicher Ausdruck? — Zur zweiten Klasse gehört endlich auch der jüngste Erklärer Dav. Schulz. Auch dieser geht von der kürzeren Formel γλ. λ. aus und erklärt γλῶσσα für eine unverständliche Rede. So weit also stimmt Schulz mit Bleek zusammen; in der Auffassung der Unverständlichkeit der Rede weicht er jedoch wegen seiner verschiedenen Ansicht von dem christlichen Glossenwesen von ihm ab, indem er jene darin setzt, daß der Zungenredner mit Exclamationen (z. B. Halleluja, Hosianna, Ju, Eua, Evoe 2c.), Tönen und Lauten, Jauchzen und Frohlocken, Lachen und Singen, Trällern und Pfeifen laut werde, daher er γλῶσσα auch regelmäßig, seinen Sinn beschreibend, durch Jubelweisen oder Jubeltöne übersetzt. Allein trotz aller aufgewandten Mühe hat auch Schulz die Aufgabe nicht gelöst, jene Bedeutung von γλῶσσα aus dem religiösen Sprachgebiete der Juden oder Judenchristen, sey es im A. oder im N. T., zu erweisen; denn da, wo γλῶσσα in diesem Umkreise von einer unverständlichen Rede vorzukommen scheint, bedeutet es nur Zunge, Sprachorgan, welche Bedeutung dieser Gelehrte selbst als zur Erklärung unserer Formeln unzulässig verwirft. Daß ferner nicht an laute Exclamationen, an ein Jubeln und Frohlocken zu denken sey, möchte wohl schon aus dem einen Ausdrucke προσεύχεσθαι γλώσσῃ erhellen (1 Kor. 14, 14). Endlich vermag dieser Gelehrte auch die Formel ἑτέρ. γλ. λ. und καιναῖς γλ. λ. nicht zu erklären. Ἑτέρ. γλ. λ. und ebenso auch die letzte Formel bedeutet ihm nämlich ein Lautwerden in anderen, d. i. anderen, als den gewohnten, Jubelweisen, welches er (Ap. Gesch. 2, 6. 8. 11) dahin erklärt, daß es sey ein Jubeln nach der Weise der fremden Völker; denn διάλεκτος ist ihm (Ap. Gesch. 2) auch eine unverständliche Rede, eine Jubelweise (?). Dann haben wir freilich nicht ein Reden in fremden Sprachen, sondern, was aber noch schwerer zu begreifen ist, ein Jubeln in fremden Sprachen, Tönen und Lauten, und als ein solches Jubeln müßte wegen der auch von ihm behaupteten Identität der Formeln ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν und γλ. λ. auch die Glossolalie in der Korintherstelle gefaßt werden. — Die dritte Klasse der Erklärer, welche bei unsern Formeln aller-

15, 8; 19, 6; 1 Kor. 12, 30; 14, 5. 23. 39), wobei zu merken ist, daß bei der letzten Formel auch der Pluralis γλώσσαις vorkommt, wenn auch das Subject ein Singularis ist (1 Kor. 14, 5. 6. 18). Von dieser letzten Formel kommen ferner noch folgende Variationen vor: γλώσσῃ λαλ. (1 Kor. 14, 2. 4. 13. 27) und ἐν γλώσσῃ λαλ. (1 Kor. 14, 19), jedoch nicht διὰ τῆς γλώσσης λαλ. (1 Kor. 14, 9), denn hier steht γλῶσσα von der Zunge, d. i. dem menschlichen Sprachwerkzeuge. Es fragt sich nun, welche von den drei oben angeführten Hauptformeln wir als die älteste und ursprünglichste anzusehen haben, deren Bedeutung wir daher bei den übrigen zum Grunde legen dürfen. Nun aber kann γλώσσαις λ. nicht jene älteste und ursprünglichste seyn, schon aus dem Grunde nicht, weil sie die kürzeste ist. Hierzu kommt jedoch, daß sie sowohl von Paulus als von Lukas nicht undeutlich als die spätere bezeichnet wird; denn Paulus zuerst, der jedenfalls auch die längere Formel ἑτέρ. γλ. λ. kennt (1 Kor. 14, 21), gebraucht stets die kürzere

wärts an fremde Sprachen denken, hat in der jüngsten Zeit Rückert vertreten. Dieser legt die Formel ἑτέρ. γλ. λ. zum Grunde und muß dann die Entstehung der kürzern Formel γλ. λ. aus einer Abschleifung durch häufigen Gebrauch erklären. Allein gegen eine solche Annahme ist zu erwidern, daß gerade das wesentliche Merkmal des Begriffs, das ἕτερος — denn in irgend einer Mundart spricht ja ein Jeder — ausgestoßen wäre. Außerdem aber läßt sich die Bildung der Formel καιναῖς γλ. λ. nicht rechtfertigen. Denn wollten wir auch zugeben, daß hierdurch auch nicht eigentlich neue Sprachen, d. i. Sprachen, wie sie früher noch nicht auf der ganzen Welt existirt hätten, bezeichnet würden, und mit den Freunden dieser Ansicht nur an die den einzelnen Glossenrednern früher völlig unbekannten Sprachen denken, so streitet doch eine solche vorausgesetzte gänzliche Unbekanntschaft mit den zu redenden Sprachen mit dem Thatbestande der Sache, wie er (Ap. Gesch. 2, 9 ff.) dargestellt wird, denn es hatten die Jünger jene Sprachen früher doch wohl schon dann und wann zur Festzeit in Jerusalem reden hören, und bei dieser Voraussetzung schon konnten sie ihnen nicht mehr „neu" im obigen Sinne seyn.

γλ. λ., wodurch er deutlich genug zu erkennen gibt, daß die letztere wenigstens in Korinth damals die üblichere war und dort bereits schon an die Stelle der aus der Schrift entlehnten andern Formel getreten seyn mußte. Diese Vermuthung wird auch von Lukas bestätigt, denn in allen Stellen der Apostelgeschichte, wo von der Glossolalie die Rede ist, finden wir die Formel γλ. λ., ausgenommen allein Ap. Gesch. 2. Dieses Kapitel enthält aber augenscheinlich einen älteren, von einem palästinensischen Judenchristen verfaßten Bericht, den Lukas schon vorgefunden (Ev. Luk. 1, 1 ff.) und seinen Denkwürdigkeiten eingeschaltet hat. Wenn daher ἑτέρ. γλ. λ. bei einem frühern Schriftsteller, γλ. λ. dagegen bei dem später schreibenden Lukas vorkommt, so muß γλ. λ. doch wohl die spätere Formel seyn. Es könnte nun noch zwischen καιναῖς γλ. λ. und ἑτέρ. γλ. λ. gewählt werden; allein daß ἑτέρ. γλ. λ. von beiden die älteste und ursprünglichste Formel ist, erhellt aus folgenden Gründen. Erstens: freilich gebe ich zu, daß καιναῖς γλ. λ. (Mark. 16, 17) von der christlichen Glossolalie gebraucht ist, ferner, daß, wenn Christus diese Worte wirklich gesprochen hat, dieser Ausdruck früher existirt hat, als alle Formeln, die von den Christen für diese Geistesgabe erst noch gebildet werden sollten, so wie, daß diese bei der Bildung dieser Formeln auf den ursprünglichen Ausdruck ihres Meisters gewiß Rücksicht nahmen. Allein die Prämisse dieser Concessionen kann ich nicht zugeben: Christus hat diese Worte gewiß nicht gesprochen, oder wenigstens doch nicht so gesprochen. Was uns zu dieser Behauptung berechtigt, das ist die bekannte kritische Verdächtigkeit des Bruchstücks, in dem unsere Stelle vorkommt. Freilich weiß ich wohl, daß mit der Unechtheit einer Erzählung in einer neutestamentlichen Schrift recht gut die historische Wahrheit des Erzählten bestehen könne; und auch ich bin der Meinung, daß jenes verdächtige Bruchstück (Mark. 16, 9—20) schon sehr frühzeitig zum Markusevangelium hinzugefügt sey — denn

darauf führen die Zeugnisse einiger alten und guten Codices, welche das Bruchstück haben — und daß Christus Aehnliches noch vor seiner Himmelfahrt gesagt haben möge. Von der Glossolalie kann er aber keinenfalls gesprochen haben; denn sonst würde doch schwerlich so bald nachher in der Nähe des Ortes selbst, wo sich seine Verheißung erfüllte, eine neue und nicht kürzere Formel, ἑτέρ. γλ. λ. (Ap. Gesch. 2, 4), in Umlauf gekommen seyn, und der Bericht von dem Pfingstereignisse würde wohl irgend eine Anspielung auf diese Verheißung enthalten. Wir haben daher in καιναῖς γλ. λ. nur eine spätere Formel für die Glossolalie anzuerkennen, die zur Zeit der Hinzufügung jener Schlußworte zum Markusevangelium in der christlichen Gemeinde gebräuchlich war. Zweitens ist es schon an sich wahrscheinlich, daß wir in ἑτέρ. γλ. λ. die älteste Formel besitzen, denn dieser Ausdruck findet sich bei der Erzählung der Begebenheit selbst gebraucht, welche zur Bildung einer solchen Formel die erste Veranlassung gab, und es ziemt sich, für die erste Erscheinung einer Thatsache auch den für sie zuerst gebildeten Namen zu gebrauchen. Hätte aber auch der Verfasser von Ap. Gesch. 2. eine andere Bezeichnung gebrauchen wollen, so hätte er es schwerlich gekonnt, da er sie doch aus demselben Sprachvorrathe entnehmen mußte, aus dem die Bildner der ursprünglichen Formel für die Glossolalie die ihrige kurz vorher entnommen hatten; denn beide, der Verfasser von Ap. Gesch. 2. und diese Bildner, waren ja palästinensische Judenchristen. Zur Evidenz wird aber das hohe Alter und die Ursprünglichkeit des ἑτέρ. γλ. λ. gebracht dadurch, daß aus 1 Kor. 14, 21. seine von einem Apostel bezeugte Entlehnung aus der Schrift a) nach-

a) Allein, so könnte man sagen, ist die Bezeichnung ἑτέρ. γλ. λ. wirklich aus Jes. 28, 11. entlehnt, so hätte doch Petrus in seiner Rede (Ap. Gesch. 2, 14—36) unter andern Schriftstellen, namentlich neben der Weißagung aus dem Joel, auch diese anführen sollen. Aber wie dann, wenn Petrus sich in jenem ent-

gewiesen werden kann; denn bei dem bestimmten Streben der ersten Christen und unter ihnen besonders der Judenchristen, die Bezeichnungen aller neuen Institutionen und Erscheinungen in dem Gemeindeleben aus den Typen und Weißagungen, überhaupt dem Sprachvorrathe des A. T. zu entnehmen, kann die Ursprünglichkeit derjenigen Bezeichnung nicht mehr zweifelhaft seyn, die sich erweislich auf eine bestimmte Stelle der Schrift gründet. Die Bedeutung jener ursprünglichen Formel ἑτέρ. γλ. λ. nun haben wir schon oben (S. 734 ff.) weitläufig dargethan, als wir über das ἑτερόγλωσσος (1 Kor. 14, 21) redeten. Sie ist: in fremden, d. i. unverständlichen Reden sprechen. Dasselbe oder doch etwas Aehnliches müssen auch die übrigen Formeln bedeuten, denn sie können aus jener nur entweder durch eine bloß formelle Umbildung oder durch eine etwas andere Auffassung des bezeichneten Gegenstandes entstanden seyn.

Γλώσσαις λ. zuerst scheint auf ersterem Wege entstanden zu seyn, da hier kein neues Prädicat hinzugetreten ist. Allein wie ist es aus ἑτέρ. γλ. λ. entstanden? Zunächst könnte man meinen, diese als die ältere Formel sey durch

---

scheidenden Augenblicke jener alttestamentlichen Stelle nicht erinnerte? wenn er erst durch das Ereigniß selbst getrieben ward, eine Andeutung darauf im A. T. zu suchen, und nun die Jesaiasstelle erst verstehen lernte und ihre Anwendbarkeit auf ihre damalige Lage erkannte? Außerdem aber dürfte die Anführung der joelischen Weißagung für das Pfingstereigniß in mancher Hinsicht passender seyn. Denn es wurde durch sie theils die Mittheilung nicht bloß einer einzelnen Geistesgabe, sondern des heiligen Geistes überhaupt und zwar eine Geistesmittheilung an Alle ohne Unterschied bestimmt verkündet, theils aber auch das Daseyn der messianischen Zeit deutlich ausgesprochen. Freilich hätte der Verfasser von Ap. Gesch. 2, weil er den Ursprung der Formel ἑτέρ. γλ. λ. gewiß kannte, auch Jes. 28, 11. dem Petrus in den Mund legen können; allein dadurch hätte er nur den Verdacht einer unredlichen Berichterstattung auf sich geladen, weil mit der Sache nicht sogleich ihr Name gegeben zu seyn pflegt. Daß er es nicht that, verbürgt uns die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung.

den häufigen Gebrauch in jene kürzere abgeschliffen worden, aber hier muß derselbe Einwand gemacht werden, der schon oben gegen eine solche Umwandlung des ἑτέρ. γλ. λ. (in fremden Sprachen reden) in γλ. λ. gemacht ist, daß nämlich nicht das wesentliche Merkmal ἕτερος aus dem Begriff ausgestoßen werden kann. Gewiß richtig ist daher die Annahme, daß γλ. λ. nur die echt griechische Formel für jenen aus der Schrift entlehnten hebraisirenden Ausdruck ist. Der reine griechische Dialekt kannte weder γλῶσσα in der Bedeutung Rede, noch ἕτερος in der Bedeutung unverständlich, wohl aber γλῶσσα allein in der Bedeutung einer unverständlichen Rede a); daher die besser griechisch redenden Christen der Deutlichkeit der Bezeichnung wegen statt ἑτέραις γλώσσαις das einfache γλώσσαις gebrauchen

a) Diese Bedeutung hat Bleek durch viele Beispiele aus den Profanscribenten gründlich erwiesen, auf den ich mich hier nur berufe. Daß das charakteristische Merkmal aller Glossen ihre Unverständlichkeit gewesen sey, möchte aus folgenden beiden, auch dort citirten Stellen am besten erhellen: Becker, Anecd. vol. I. p. 87. (im Antiatticistes): γλώττας· τὰς τῶν ποιητῶν ἢ ἅς τινὰς ἄλλας ἐξηγούμεθα, und Stromat. I, 1. (ed. Colon. 1688) p. 338: Διάλεκτος δέ ἐστι λέξις ἴδιον χαρακτῆρα τόπου ἐμφαίνουσα· ἢ λέξις ἴδιον ἢ κοινὸν ἔθνους ἐπιφαίνουσα χαρακτῆρα· φασὶ δὲ οἱ Ἕλληνες διαλέκτους εἶναι τὰς παρὰ σφίσι πέντε, Ἀτθίδα, Ἰάδα, Δωρίδα, Αἰολίδα καὶ πεμπτὴν τὴν κοινήν· ἀπεριλήπτους δὲ οὔσας τὰς τῶν βαρβάρων φωνὰς μηδὲ διαλέκτους, ἀλλὰ γλώσσας λέγεσθαι. In der ersten Stelle nämlich werden unter γλῶσσαι alle die Ausdrücke und Reden verstanden, die noch einer ἐξήγησις, einer Erklärung bedürfen; in der zweiten wird die γλῶσσα als unverständliche Rede von der verständlichen διάλεκτος unterschieden, weßwegen bei den Griechen nur die griechische Sprache auf den ehrenden Namen διάλεκτος Anspruch machen konnte, die unverständlichen fremden Sprachen dagegen (αἱ ἀπερίληπτοι τῶν βαρβάρων φωναί) nicht Dialekte, sondern Glossen hießen. Den Grund der Unverständlichkeit unserer Glossen suchen wir jedoch natürlich mit Bleek nicht in dem Gebrauche von obsoleten, dichterischen, provinciellen, ungebräuchlichen Ausdrücken, sondern, wie oben gezeigt, im leisen, unvernehmlichen Vortrage der Glossenredner.

mußten. Diese schon an sich natürliche Erklärung rechtfertigt sich auch durch die Beschaffenheit der Stellen, in denen jene beiden Formeln vorkommen. Denn nur, wo die Darstellung sich in einem durchaus hebraisirenden Kolorit bewegt (Apst. 2, 4) oder wo eine Stelle aus dem A. T. selbst citirt wird (1 Kor. 14, 21), findet sich die hebraisirende Formel ἑτέραις γλ. λ., dagegen in denselben Büchern dieselben Männer, weil sie sich auf das Griechische verstanden und zu Griechen sprachen, Paulus nämlich zu den Korinthern, Lukas zum Theophilos (Ev. Luk. 1, 4. Apst. 1, 1), dessen Name schon auf seinen griechischen Ursprung deutet, an allen andern Stellen, wo sie selbst referiren, constant die griechische Formel γλ. λ. gebrauchen, eine Erscheinung, die bis jetzt noch nicht berücksichtigt ist und schwerlich anders erklärt werden dürfte. Als ursprüngliche Formel für die Glossolalie bei den griechischen Christen haben wir daher die Formel γλώσσαις λαλεῖν anzusehen, und zwar als identisch mit der ältesten und hebraisirenden Formel ἑτέρ. γλ. λ., welche bei den palästinensischen Judenchristen gebraucht wurde. Es kommen freilich statt γλώσσαις (Plur.) λαλ. beim Paulus noch die beiden andern Formeln, γλώσσῃ (Sing.) λαλεῖν und ἐν γλώσσῃ λαλεῖν, vor, allein diese müssen spätern Ursprungs seyn. Denn es wird die Ursprünglichkeit des Pluralis von γλ. in unserer Formel theils durch die ihr zum Grunde liegende Stelle aus dem A. T. (Jes. 28, 11), wo sich der Pluralis findet, und die parallelen Formeln ἑτέρ. γλ. λ. und καιναῖς γλώσσαις λαλ., theils durch folgende Stellen 1 Kor. 14, 5. 6. 8. a), wo

a) Diese Stellen haben den genauern Interpreten manche Mühe gemacht. Die einzig erträgliche Erklärung scheint noch die zu seyn, daß man den Pluralis von den verschiedenen Glossenarten, den γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 10. 28), deutet. Allein abgesehen davon, daß der Pluralis, streng genommen, doch nur die Vielheit, nicht die Verschiedenartigkeit der Glossen bezeichnet, so paßt diese Deutung auch nicht in den Zusammenhang. Denn Paulus stellt an allen diesen Stellen nicht die, welche in den verschiedenen

auch ein Einzelner nicht in einer γλώσσῃ, sondern in γλώσσαις redet, sehr wahrscheinlich gemacht. In den griechischen Gemeinden finden wir daher folgende Ausdrücke für das christliche Zungenreden, die hier angegeben werden sollen in der Reihefolge, wie sie dort gebildet wurden: zuerst γλώσσαις λαλ. ohne Rücksicht darauf, ob einer oder mehrere Zungenredner redeten, oder ob der eine Zungenredner in einer oder mehreren Glossen laut wurde; dann, als man der Deutlichkeit wegen die Anzahl der Redner und Glossen unterschied, γλώσσῃ und γλώσσαις λαλ., und endlich ἐν γλώσσῃ λ., womit zu vergleichen sind Ausdrücke, wie λαλ. ἐν προφητείᾳ, ἐν γνώσει u. s. w. (1 Kor. 14, 6). Bald trieb auch das Bedürfniß dazu, nach Analogie der ursprünglichen Verbalformen substantivische Ausdrücke zu bilden, und einen solchen Ausdruck finden wir beim Paulus in γλῶσσα (1 Kor. 12, 10. 28. 13, 8. 14, 22. 26). Eigentlich hätte freilich aus γλώσσαις oder γλώσσῃ λαλεῖν das Substantivum γλωσσολαλία gebildet werden sollen, allein man zog wohl γλῶσσα theils seiner Kürze wegen vor, theils aber deßwegen, weil ersteres kein in der griechischen Sprache gangbarer Ausdruck war. Uebrigens kommt γλῶσσα ganz in denselben Bedeutungen vor, in denen etwa γλωσσολαλία vorkommen könnte. Im activen Sinne gebraucht, bedeutet es das Reden in Glossen (1 Kor. 12, 10. 28. 13, 8. 14, 22); passivisch gebraucht, bezeichnet es das in Glossen Geredete oder zu Redende (1 Kor. 14, 26). An eine Bedeutung von γλῶσσα = Zungengabe (χάρισμα γλ.) etwa 1 Kor. 13, 8. zu denken, ist

Arten der Glossen sprechen, denen, welche sich einer und derselben Glosse bedienen, gegenüber, sondern er vergleicht den glossematischen Zustand überhaupt mit dem prophetischen, und dann, wie aus dem antithetischen Parallelismus erhellt, gebraucht Paulus (1 Kor. 14, 19) ganz in demselben Sinne von sich den Ausdruck ἐν γλώσσῃ λαλ., wie in dem Verse vorher γλώσσαις λαλ. Jener Pluralis erklärt sich aber einfach, wenn wir γλώσσαις λαλ. für die im Anfange einzig gebräuchliche Formel für das γλ. λ. in den griechischen Gemeinden ansehen.

schon aus etymologisch-sprachlichen Rücksichten unstatthaft, denn γλῶσσα kann auch hier nichts Anderes bedeuten sollen, als etwa γλωσσολαλία bedeuten könnte, für das es ja gesetzt ist a).

Nachdem wir so die Formel γλώσσαις λαλ. sammt allen ihren Modificationen aus der einen ursprünglichen Formel ἑτέραις γλ. λ. bestimmt und abgeleitet haben, haben wir zweitens noch die Bedeutung und das Verhältniß von καιναῖς γλ. λ. (Mark. 16, 17) zu dem letztgenannten Ausdrücke zu ermitteln. Wie kann nun καιναῖς γλ. λ. eine Bezeichnung für die Glossolalie seyn? Zunächst könnte man das καινὸν hier so erklären wollen, wie in dem bekannten Ausdrucke καινὸν κτίσμα. Dann wären die γλῶσσαι καιναὶ neue Reden deßwegen, weil sie nicht mehr aus dem Geiste der Welt, sondern aus dem die Christen erfüllenden heiligen Geiste geredet würden. Allein in dem Sinne müßte nicht bloß die Glossolalie, sondern alle Reden der wahren Christen müßten καιναὶ γλῶσσαι genannt werden. Daher scheint καιν. γλ. λ. gleichbedeutend zu seyn mit dem lateinischen novis h. e. inauditis linguis loqui, deutsch: in seltsamen Zungen reden. Daß die Glossolalie etwas Seltsames und Auffallendes in ihrer Erscheinung hatte (Apst. 2, 7) und daher sehr gut so benannt werden konnte, leuchtet ein. Uebrigens wäre immer noch die Frage zu beantworten, warum gerade hier diese neue Formel statt der schriftmäßigen ἑτέρ. γλ. λ., dem sie jedenfalls bis auf das καιναῖς nachgebildet ist, gebraucht wurde. Die Antwort ist deutlich aus dem Zusammenhange, in dem sie vorkommt.

a) Ueber die γένη γλωσσῶν (1 Kor. 12, 10. 28) und die γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων habe ich oben (S. 734) gesprochen. Schon an dieser Stelle deutete ich an, daß es außer den beiden Hauptarten der Glossen, nämlich den Glossen mit und ohne Auslegung, noch manche andere diesen untergeordnete geben könne. Eine solche haben wir im Verlauf unserer Untersuchung in Apst. 2. gefunden, wo von Glossen, die mit Auslegungen in theilweise unbekannten Sprachen verknüpft waren, also von einer Abart der ersten Hauptart die Rede ist.

Denn da die Glossolalie hier als ein σημεῖον beschrieben wird, so war es hier passender, sie von der Seite ihrer Seltsamkeit und Wunderbarkeit, als von Seiten ihrer Unverständlichkeit aufzufassen, und dieß ist durch ihren Namen καιν. γλ. λ. geschehen. Doch will man von mir wissen, in welcher Gegend der Christenheit diese Formel ursprünglich gebildet und gebraucht seyn möchte, so kann ich nur folgende sehr wahrscheinliche Vermuthung, aber doch immer nur eine Vermuthung aufstellen. Ich meine nämlich, daß sie von römischen Christen ausgegangen sey. Denn zuerst von griechischen Christen konnte sie nicht ausgehen, weil diese zu dem γλῶσσα in ihrem Sinne nicht das Prädicat καινὸς hinzusetzen konnten, und die palästinensischen Christen und mit ihnen alle Judenchristen hatten ja schon die Formel ἑτέρ. γλ. λαλεῖν. Dann aber finden wir jene Formel im Markusevangelium, in dem ja auch sonst Romanismen (man denke z. B. nur an das σπεκουλάτωρ Mark. 6, 27) vorkommen und das nach äußern und innern Zeugnissen wenn nicht in Rom, so doch für die römische Gemeinde geschrieben ist. Es hat daher gar nichts Unwahrscheinliches, auch den Zusatz (Mark. 16, 9—20) in Rom entstanden zu denken; ja wenn ihn ein Christ in einer andern Gegend machte, so mußte er schon, wollte er im Sinne des Verfassers des Markusevangeliums schreiben, etwaige technische Ausdrücke, die in der römischen Gemeinde besonders gebildet waren, auch zu den seinigen machen. Nun aber ist es höchst wahrscheinlich, daß das καιν. γλ. λ. zu solchen, bei den römischen Christen besonders lautenden technischen Kunstausdrücken gehörte. Denn wollten die römischen Christen die Glossolalie in ihrer eigenen, d. i. der lateinischen Sprache bezeichnen, so konnten sie weder die palästinensische, noch die griechische Formel wörtlich übersetzen. Die palästinensische nicht, denn peregrinis linguis loqui, was die Uebersetzung von dem ἑτέρ. γλ. λ. seyn würde, würde jeder Lateiner nur von fremden, nicht von unverständlichen Sprachen deuten können; ebenso

wenig aber auch die griechische Formel, denn lingua hat im Lateinischen nicht wie das griechische γλῶσσα die Bedeutung einer unverständlichen Sprache. Daher mußte von den lateinischen Christen eine andere, freilich möglichst ähnliche, aber doch dem Genius ihrer Sprache mehr angemessene Formel gebildet werden, und diese wäre dann das novis h. e. inauditis linguis loqui gewesen. Wie sehr eine solche Bezeichnung zur Natur der Glossolalie, so wie zu dem Charakter der die prodigia, signa, miracula u. s. w. besonders hervorhebenden Römer paßt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Ich vermuthe also, daß in der Formel καιν. γλ. λ. uns die griechische Uebersetzung des in den lateinischen Gemeinden einheimischen Namens für die Glossolalie: „novis linguis loqui" überliefert sey.

Somit ist das Resultat unserer Untersuchungen über die drei verschiedenen Hauptbezeichnungen der christlichen Glossolalie im N. T. dieß, daß sie durch alle drei als ein Sprechen in unverständlichen und seltsamen Reden bezeichnet werde, daß die ursprünglichste und aus der Schrift Jes. 28, 11. selbst entlehnte Formel ἑτέρ. γλ. λ. den beiden andern zum Grunde liege, und daß wir in diesen dreien die Namen für die Zungengabe nach drei verschiedenen Bezirken des christlichen Gemeindeverbandes besitzen, wovon die erste, ἑτέρ. γλ. λ., den hebraisirenden palästinensischen Judenchristen, γλ. λ. den griechisch redenden, καιν. γλ. λ. wahrscheinlich den römischen oder lateinischen Christen eignete. Am Schlusse möchte noch das zur Empfehlung unserer Ansicht gesagt werden können, daß sie alle drei oben angegebenen Kriterien einer richtigen Erklärung von technischen Ausdrücken in sich trägt; denn sie verfolgt den Gebrauch der fraglichen Formeln auf geschichtlichem Wege bis zu ihrer Urstätte, ermittelt ihre Bedeutung aus dem religiösen Sprachschatze der Völker, bei denen sie vorkommen, und weiset endlich nur eine einzige als die Grundformel nach, aus der die übrigen einfach und leicht abgeleitet werden.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetische Analekten.

Von

Prof. H. C. M. Rettig.

(Fortsetzung. Vergl. Theol. Stud. u. Krit. 1838. Heft 1. u. 2.)

XXVI.

Ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατευόμενοι λέγοντες· Τί ποιήσωμεν καὶ ἡμεῖς; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Μηδένα διασείσητε μηδὲ συκοφαντήσητε, καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν. Luc. III, 14.

Nicht sowohl die Bedeutung des Wortes *συκοφαντέω*, über welche man so ziemlich einverstanden ist, als vielmehr sein Ursprung veranlaßt die folgenden Bemerkungen. Böckh in seiner Staatshaushaltung der Athener (1 Bd. S. 45 ff.) schreibt darüber:

„Was das Verbot der Feigenausfuhr betrifft, so bin ich vollkommen überzeugt, daß ein solches in den Zeiten, aus welchen man sichere Kunde hat, nicht bestand. Was darüber in den Schriftstellern vorkommt, dient immer nur, um den Namen der Sykophanten zu erklären; Plutarch selbst wagt höchstens von sehr frühen Zeiten es anzunehmen, hätten die Alten aber eine zuverlässige Kenntniß von einem solchen Gesetze gehabt, so würden sie nicht so unbestimmt über den Ursprung jener Benennung sprechen. Fand jemals ein Verbot statt, so hatte es gewiß nicht den von Hume (Versuch über die Bevölkerung bei den Alten, S. 81) scherzhaft angenommenen Grund, daß den Athenern

ihre Feigen zu kostbar für fremde Gaumen schienen, wiewohl Athenäus (III, S. 74. e., wozu Casaubonus nachzusehen a)) sich beinahe so ausdrückt; sondern es wäre dadurch die Vermehrung der Feigen im Lande bezweckt worden, als sie noch sehr selten waren, in den ältesten Zeiten. Diese Ansicht ließe sich aus dem Scholiasten des Platon (Ausgabe von Ruhnken, S. 147; vgl. Scholien zum Aristoph. Plut. 874) bilden, welcher die Entstehung des Sykophantennamens in eine Zeit setzt, als diese Frucht zuerst in Attika aufgefunden worden seyn soll, während sie sonst nirgends wuchs. Aber viel wahrscheinlicher ist die Erzählung, daß von irgend Jemand, man behauptete in einer Hungersnoth, heilige Feigenbäume ihrer Früchte beraubt, und als man der Götter Zorn fühlte, Anklagen gegen die Verdächtigen angebracht worden waren (Schol. zu Aristoph. Plut. 31), gleich wie gegen diejenigen, welche die heiligen Obstbäume antasteten, schwere Beschuldigungen konnten erhoben werden, wovon Lysias in der Vertheidigungsrede über den heiligen Oelbaum ein merkwürdiges Beispiel liefert. Hier wäre also an kein Verbot der Ausfuhr zu denken, welches nur bei Dingen, an welchen der Staat Mangel hatte, wie beim Getreide, nachgewiesen werden kann."

Der polemische Theil dieser Erörterung Böckh's ist so beschaffen, daß ich nichts dagegen aufzubringen weiß, daß ich also dahin stimme, die hergebrachte Erklärung der Sykophantie auch für die neutestamentliche Exegese endlich einmal aufzugeben.

Was den positiven Theil obiger Auseinandersetzung

---

a) „Derselbe handelt von den Sykophanten zu Theoph. Charakt. 23. Vgl. Ast zu Platon v. Staat, S. 361. der zweiten Ausgabe. Petitus, Att. Gesetze, V, 5. 2. hat auch hierüber nichts ins Reine gebracht. Uebrigens kann zu den von den Früheren beigebrachten Stellen Lexic. Seguer. p. 304. hinzugethan werden." S. auch Sturz, lex. Xenoph. sub h. v.

anlangt, so bin ich durch denselben nicht befriedigt worden; denn wie möchte man den einen Feigenverzeiger, oder, wie man in Zürichdeutsch es nennt, einen Feigenlaider nennen, welcher Feigendiebe der Obrigkeit verzeigte? Ferner würde der Begriff des Wortes zu dieser Entstehung durchaus nicht passen, indem es nicht jeden rechtlichen Ankläger, am wenigsten den, welcher einen Sacrilegen anklagte, was man gewiß nicht und nie für schimpflich hielt, sondern den falschen, verläumderischen Kläger bezeichnet, und daher auch der bekannten abgeleiteten Bedeutungen fähig ist a). Drittens aber kann ich der Angabe von dem Diebstahle heiliger Feigen beim Scholiasten des Aristophanes (Plut. 31) kein anderes Gewicht beilegen, wiewohl sie von Eustathius bestätigt wird b), als welches sie durch ihre innere Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen berechtigt ist. Diese aber legt ihr unstreitig ein sehr unbedeutendes Gewicht bei. Denn einmal wird dieser Geschichte nirgends, als nur zur Erklärung von Sykophantes, und zwar in den jüngsten Erzeugnissen griechischer Gelehrsamkeit und viel seltener, als der aufgegebenen Genesis des Sykophantennamens gedacht, und dann ist noch nachzuweisen, daß es in Attika, wie heilige Oele, so auch heilige Feigenbäume gab c).

---

a) „*Καὶ τὸ μὲν παροιμιακὸν τοῦτο σῦκον οὕτω καλόν. Τὸ δὲ παρονομάζον τὸν συκοφάντην οὐκ ἂν εἴη καλόν. Ὅτι δὲ τὸ τῆς συκοφαντίας, φαυλοτάτου πράγματος, ὄνομα χρηστὴ ἐξαρτύει ὀπώρα, τὸ σῦκον, οὐδεὶς τῶν περὶ λόγους ἀγνοεῖ.*" Eustath. ad Od. p. 1572, 59, vgl. mit 1964, 62.

b) Böckh hat diese Stelle des Eustathius übersehen (S. 1495, 15): „*Τὸ δὲ ἀναφῆναι δηλοῖ μὲν τὸ δεῖξαι τὸν ὡς ἐῤῥέθη κατακρυβέντα. Γέγονε δὲ ἀρχὴ δικαστικῆς λέξεως παρ᾽ Ἀττικοῖς, τοῦ φαίνειν, ὡς ἐν κατηγορίᾳ. Ὅθεν καὶ τὸ συκοφαντεῖν γίνεται. Φαίνει γὰρ καὶ ὁ συκοφάντης τοὺς συκοκλέπτας, ὡς ἡ ἱστορία λέγει.*"

c) Wenigstens möchte ich dieß nicht aus Eustathius (zur Od. 1964, 11) folgern. Die Worte sind folgende: „*Ἡγεμὼν δὲ καθαρεί-*

Dazu kommt, daß das Wort φαίνειν bei der Entstehung von συκοφάντης in der gerichtlichen Bedeutung schon üblich gewesen seyn muß, was nicht nachgewiesen werden kann, da es so zuerst bei Aristophanes vorkommt, während die Bedeutung zeigen, anzeigen so alt, als die Geschichte der griechischen Sprache ist.

Da aber die Entstehung des Wortes συκοφάντης nach Böckh's Erklärung jedenfalls in die vorhistorische Zeit fällt, so paßt dieß schlecht mit der neuen Bedeutung von φαίνειν zusammen. Ich kann aus diesen Gründen noch immer nicht von der alten und ohne Zweifel einzig sprachgemäßen und natürlichen Erklärung — Feigen verzeigen, anzeigen — abkommen. Doch bin ich freilich über die historische Basis des Wortes anderer Ansicht, als die übrigen Vertheidiger dieser Bedeutung.

So unbekannt auch das Steuerwesen der Athener vor Solon ist, so weiß man doch, daß die drei steuerpflichtigen Volksklassen der vierten, steuerfreien, den Hopleten, den sechsten Theil des Ertrages abzutragen hatten (Plutarch, Solon K. XIII.) von der οὐσία überhaupt, der ἀφανὴς sowohl, als der φανερὰ, d. h. dem beweglichen und unbeweglichen Vermögen (Harpokration: Ἀφανὴς οὐσία καὶ φανερά· ἀφανὴς μὲν ἡ ἐν χρήμασιν καὶ σώμασιν καὶ σκεύεσιν, φανερὰ δὲ ἡ ἔγγειος). Ob dieß in Natur oder in Geld geschehen sey, ist für uns völlig gleichgültig, wiewohl das Erstere das einzig wahrscheinliche ist. Die Natur der Sache verlangte, daß ursprünglich jeder Steuerpflichtige sich selbst schätzte, daß bei vorkommender Unglaubwürdigkeit der Schätzung eine Rectificirung stattfand, und daß dann dieser gemäß die Steuern erhoben wurden. Da nun, so viel uns bekannt geworden, die Feigen gerade zu den in Attika häufigsten Producten gehörten a),

ου βίον ἀνθρώποις ἡ συκῆ. Διὸ Ἀθήνησιν ὁ τόπος, ἐν ᾧ πρῶτον εὑρέθη, ἱερὰ συκῆ ἐκλήθη."

a) Neben Wein, Oliven und Honig werden die Feigen als das

und also einen gewöhnlichen Gegenstand der Besteuerung abgaben; da sich die Angeberei derer, welche der Obrigkeit Verheimlichung vom Ertrag oder Vermögen anzeigten, gewöhnlich auch auf die Feigenerndte bezog, ja vielleicht vorzüglich, indem die übrigen Vermögenstheile nicht solchem Wechsel unterworfen waren, da aber ein solches Angebergeschäft gewöhnlich mit öffentlichem Haß belastet, am meisten, wenn der Angeber einen Theil der Strafe erhält, welche den Verheimlicher trifft, so sah man diese Angeber, ganz einfach ihrer Handlung nach Sykophanten genannt, sehr bald als schlechte, betrügerische Auflaurer und Preller an, etwa so wie jetzt die Mauthsoldaten. Denn es entsteht gar bald ein förmlicher Kleinkrieg in diesen Verhältnissen, indem man es sich zur Ehre rechnet, die Aufpasser zu hintergehen, und diese wiederum alle Künste anwenden, um möglichst viel Gewinn aus ihrem Geschäfte zu ziehen.

Daß aber ein solches Verhältniß wirklich in Attika stattgefunden haben müsse, scheint mir auch aus dem Worte *συκόβιος* hervorzugehen, welches von Verläumdungen und falschen Anklagen lebend heißt. Darauf deutet *συκάζω* = *συκοφαντέω* (Aristoph. Av. 1683); *συκαστής* = *συκοφάντης* (Hesych.), *συκοπέδιλος* = *συκοφάντης* (Aristoph. Equit. 529) u. a. der Art; auch unstreitig, daß vielen mit *σῦκον* zusammengesetzten Wörtern der Begriff der Feigheit anklebt, da ja eine feige Gesinnung durch Nichts so leicht erzeugt wird, als wenn die Noth, beständig den Spion zu machen, fortwährend zu schlechten Schritten führt und die Furcht der Entdeckung zur Begleiterin hat.

Uebrigens kann ich hier auch nicht umhin, auf das Abgeschmackte der gewöhnlichen historischen Begründung darin aufmerksam zu machen, daß bei der Versetzung des

---

Hauptproduct Attika's genannt, und zwar in vorzüglicher Güte (wie nirgends besser) und Menge. Vgl. Böckh, a. a. O. I, S. 44. 45.

Verbots gegen Feigenausfuhr in sehr frühe, ja vorhistorische Zeit 1) nicht berücksichtigt ist, daß es mit aller Erfahrung streitet, daß so früh, wo an geregelte Gesetzgebung noch gar nicht gedacht wurde, ein solches Verbot erfolgt sey; 2) daß es aber auch wegen mangelnder Gelegenheit zur Ausfuhr — denn die Athener waren damals noch kein handeltreibendes Volk, sie wurden es erst kurz vor und mit den Perserkriegen — durchaus unnöthig war.

Ich kann wohl nicht bei allen Lesern den Besitz von Böckh's Staatshaushaltung voraussetzen. Deßhalb erlaube ich mir, hier noch kurz die oben gemachten Voraussetzungen zu beweisen.

I. Es ist wahrscheinlich, daß die Steuern ursprünglich in Naturalien entrichtet wurden. Denn dafür spricht die allgemeine Erfahrung bei allen Völkern; dafür die größere Sicherheit der Einnahme; dafür der Mangel an Geld bei dem Privaten im Alterthume; dafür, daß die Klassen der Steuerpflichtigen nach den Gemäßen Pentakosiomedimnen a) u. s. w. genannt wurden; dafür, daß die Gelegenheit zum Umsatze der Producte in Geld viel schwieriger, als es jetzt ist, war; dafür, daß der Staat selbst wieder mit Naturalien auszahlte. Hiermit wird nicht behauptet, daß in den früheren Zeiten des Staates eine jährliche Steuer regelmäßig erhoben worden sey, oder daß die Naturalabgabe nicht später in Geldabgabe umgewandelt wurde. Denn auch so blieb der einmal gewöhnliche Name.

II. Daß die Steuersätze für den Einzelnen auf seiner eignen Schätzung beruhten, lag in der Natur der Sache, weil Jeder nur selbst im Stande war, seine Habe im Al-

---

a) Die vier Klassen, in welche die solonische Gesetzgebung die Athener theilte, berührt Böckh, Staatshaushaltung u. s. w. II, S. 29 ff. Auf S. 30. Anmerk. 110. werden die nöthigen Belege gegeben, welche ich hier zu wiederholen nicht nöthig achte.

gemeinen richtig zu würdigen. Und wirklich hat man bis in unsere Zeit noch kein anderes Mittel entdeckt, den allgemeinen Vermögensstand der Einzelnen, zu erfahren, als diese Selbstschätzung. Aber es geht auch aus bestimmten geschichtlichen Nachrichten hervor, daß Selbstschätzung stattfand. Isäus (von Apollod. Erbsch. S. 185. Reiske) sagt: *καὶ μὴν καὶ αὐτὸς Ἀπολλόδωρος οὐχ, ὥσπερ Προνάπης, ἀπεγράψατο μὲν τίμημα μικρὸν, ὡς ἱππάδα δὲ τελῶν ἄρχειν ἠξίου τὰς ἀρχάς*, d. h. Pronapes schätzte sich gering und wollte doch die obrigkeitlichen Aemter erlangen, zu welchen der Rittercensus den Zutritt gestattet. So machte es Apollodor nicht. Hiermit wird zugleich eine Verheimlichung des Vermögens von Seiten des Pronapes bewiesen. Vgl. auch S. 187. d. a. St. von Dikäog. Erbsch. S. 110. 111. Aeschines gegen Timarch, S. 117. Lysias gegen die Kornhändler, S. 720. So streng auch die auf solche Verheimlichungen gesetzten Strafen seyn mochten, so unterblieben sie doch nicht, besonders in den Fällen, wo der Nachweis eines Größerbesitzes nicht leicht oder unmöglich war. Darüber wurde auch eine *ὑποτίμησις* (wie jetzt da, wo Selbstschätzung stattfindet, durch den Gemeinderath) für nothwendig erachtet. Vgl. Schneider zu Aristotel. Dek. 2, 5.

III. Die auf Verheimlichung des Vermögens gesetzten Strafen waren sehr streng, ja es konnte durch Verheimlichung der Verlust des ganzen Vermögens herbeigeführt werden. Vgl. Isokrates, vom Umtausch, S. 85. Orell.

Nun erinnere ich mich gerade nicht eines Beispiels, daß dem Laider ein Theil jener Strafe zugefallen sey. Allein wenn es überhaupt Laider geben sollte, so war deren Theilnahme an dem Strafquantum unumgänglich nöthig. Weßhalb ich nicht zu viel glaube vorausgesetzt zu haben. Ursprünglich mag daher *συκόβιος* ganz eigentlich gefaßt worden seyn.

XXVII.

Οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν, λέγοντες· Εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Ὑπάγετε. Οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους. Καὶ ἰδοὺ, ὥρμησε πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασιν. **Matth. VIII, 31. 32. Marc. V, 12. 13. Luc. VIII, 32. 33.**

Die Anzahl der Vorstellungen über das Benehmen Jesu bei der Vernichtung der Schweinheerde ist fast Legion a). Von allen aber hat noch keine ihrem Erfinder genügt, was man aus der Weise entnehmen kann, auf welche alle von ihren Erfindungen reden b), ausgenommen diejenigen,

---

a) Fast sämmtlich, bis auf die neueste herab, nur bewußte oder unbewußte Variationen von Bengel (Gnom. zur St.): „Unum Iesu miraculum, ubi poenam dedit arbor, ficus: unum, ubi porci: unum, ubi homines, ementes et vendentes in templo. Specimen vindictae futurae. Cetera fuere gratiae plena: et in his ipsis quoque fuit beneficium, v. gr. h. l. tuta via: regio a spiritibus, quibus obnoxia erat, liberata, illis in mare coactis: obsessi liberati; sublata copia animalis nimia, vetiti quippe comestu, et hic daemoniis obnoxii. Et rei erant Gergeseni amittendi gregis. Ius et potestatem Iesu res ipsa ostendit." Zu *ἐπίτρεψον*: „damnum daemonibus adscribendum, non domino. Quem quis cogeret impedire daemonas?"

b) Selbst Olshausen schwankt über die wahre Betrachtungsweise: „Von Seiten Christi konnte die Zulassung (? bei Matthäus gewiß mehr als Zulassung. Aber selbst beim Beibehalten dieses Wortes wird durch die Erzählung Christus doch Urheber. Denn die Bitte um Erlaubniß setzt auch andere Möglichkeiten voraus, namentlich die der Verweigerung) hinlänglich motivirt erscheinen erstlich rücksichtlich des Leidenden, indem durch die Nachgiebigkeit der folgende Paroxysmus gemildert und die Heilung möglich gemacht ward; sodann rücksichtlich der Besitzer der Thiere, indem der irdische Verlust für sie eine Prüfung ihrer geistigen Beschaffenheit werden und somit ihre Entscheidung für Gott und dessen

welche von einem Standpunkte bei der Beurtheilung der Thaten Jesu ausgehen, den ich mir nie habe aneignen können. Sie fragen nämlich nie und nirgends nach dem sittlichen Verhältnisse Jesu zu seiner Handlung, weil ihnen wesentlich die Handlungen Jesu nicht seine Thaten, sondern Reflexionen seiner Geschichtschreiber sind. Ihnen genügt daher völlig: „Die unreinen Geister (denn man muß die ganze Handlung nach den Zeitideen betrachten) fürchten ihre Verstoßung durch den Messias." Daher fordern sie einen Wohnsitz in den Schweinen [denn 1) müssen sie doch einen Wohnsitz haben; 2) welcher eignet sich wohl besser für die unreinen, als unreine Schweine?]. Jesus willfährt ihnen, nach seiner großen Macht. Die Schweine gehen zu Grunde. Natürlich. Denn wen die bösen Geister befielen, der war verloren, und daß die bösen Geister wirklich in die Schweine gefahren, wurde nur so gewiß.

Wir lassen uns auf allgemeine Erläuterung des Begriffs des Dämonischseyns nicht ein. Wir eignen uns aus demselben nur die Merkmale an, über deren Vorhandenseyn in demselben man allgemein einverstanden ist. Dahin gehört 1) der Glaube, daß ein bei dem Dämonischen vorhandenes Leiden durch ein böses nichtmenschliches Wesen erzeugt sey; 2) der Glaube, daß eine vorausgehende Schuld, Sünde oder Sündhaftigkeit dem bösen Geiste die Macht gegeben habe, auf den Zustand eines Individuums einzuwirken; 3) folgt aus der Verbindung

---

Sache herbeiführen konnte; oder wenn wir setzen wollen, daß die Thiere Juden gehörten (was nicht unmöglich wäre, da in den Grenzprovinzen sich oft Heidnisches und Jüdisches mischte), ihnen eine strafende Mahnung seyn mußte, indem wahrscheinlich in diesem Falle nur strafbare Gewinnsucht sie veranlaßte, Thiere zu halten, die nach dem Gesetz unrein waren." Wie wir sehen werden, war Olshausen der Wahrheit sehr nahe. Es hätte nur einer schärferen Durchprüfung zu ihrer unverhüllten Erkenntniß bedurft.

dieser beiden Punkte, daß bei den meisten Menschen, sobald einmal der Glaube von der Einwirkung des bösen Geistes vorhanden war, bei nur einiger sittlichen Empfänglichkeit Tiefsinn und wenigstens temporäres Geistesleiden leicht eintrat.

Sehen wir nun völlig von der Realität des Glaubens der Besitzungen ab — wiewohl ich durchaus nicht der Ansicht bin, daß das neue Testament ein Leugnen des Teufels und seines Reiches gestatte —, so war immer bei einer Dämonischenheilung zweierlei zu bewirken: 1) wenn wir festhalten, daß wirklich ein böser Geist von einem Menschen Besitz ergriffen hatte a), die Verscheuchung desselben aus dem Kranken oder, wenn nur ein irrthümlicher Glaube über Besessenseyn stattfand, die Berichtigung dieses Glaubens; 2) die Vernichtung des körperlichen Leidens, und weil dieß nur Folge der Schuld war, auch der Schuld b).

Halten wir nun den wahren oder historischen Begriff des Wunders fest, unbekümmert um die neuere philosophische Begriffsbestimmung, welche von einem Sistiren des Naturorganismus und seiner Thätigkeit ausgeht; vergessen wir nicht, daß Gott nie vernünftiger Weise als ein Künstler gefaßt werden kann, welcher seine künstliche Maschine nach den Gesetzen fortwirken lassen muß, welche er durch Fügung ihrer Bestandtheile derselben gegeben, welcher bei jeder beabsichtigten Abweichung von den selbstgeschaffenen

---

a) Auch wenn man das wahrhaft Dämonischseyn nicht leugnet, bleibt doch die Möglichkeit eines Irrthums über das wahrhaft Besessenseyn, sowohl von Seiten des Kranken, als von Seiten seiner Umgebung.

b) Auch noch heute gilt der obige Satz in bei Weitem größerem Umfange, als man sich gerne glauben machen möchte. Im Alterthum, bei der Einfachheit der Sitte und Lebensweise ist, je höher wir zurückgehen, in desto größerem Maße gerade sittliche Ausschweifung und hauptsächlich ein unnatürliches Laster Ursache körperlichen Siechthums.

Gesetzen sein eignes Werk hemmen muß, und dem Räderwerk andere Richtung und anderes Resultat geben, sehen wir den Allmächtigen vielmehr selbst als den Treiber an, welches Wollen jeden Augenblick die ganze Welt trägt und regt; mit einem Worte, halten wir die Lehre des Christenthums fest, daß auch das kleinste Ereigniß in der Welt, der Tod eines Sperlinges, das Ausfallen eines Haares Resultat des Willens, Gegenstand des Wissens Gottes ist, ist also ein Wunder in Beziehung auf Gott nichts mehr und nichts Anderes, als was jedes andere Naturereigniß, für uns dagegen wegen seiner Ungewöhnlichkeit auffallend, während Wunder und Naturereigniß in ihren letzten Gründen uns gleich unverständlich sind, so folgt aus dieser Ansicht einerseits, daß die Kraft der Wunderthat, an eine Person angeknüpft, nur durch die sittliche Dignität derselben Beweismittel wird, andererseits, daß Gott und seine Gesandten nie Wunder thun können und werden, durch welche der Wille Gottes mit sich selbst in sittlichen Widerspruch gebracht würde.

Es kann nun hier wohl als allgemein zugestanden vorausgesetzt werden, daß Gott in dem Menschen ein sittliches Wesen habe schaffen wollen. Klar ist, daß eine Aufhebung der Natur des Menschen in ihrer Beziehung zur Sittlichkeit das ganze Wesen Mensch und mit ihm die ganze Idee der Sittlichkeit vernichtet. Selbst bei den starrsten augustinischen Grundsätzen gehört aber doch die Sittlichkeit der menschlichen Natur zum Wesen der Menschheit, weil ohne sittliche Anlage und Thätigkeit kein Bewußtseyn der Schuld und Sünde, und also auch das ganze Erlösungswerk nicht möglich ist. Wollte daher Christus ein Wunder thun, so lag es doch nicht im Bereiche der Möglichkeit, das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit in dem Leidenden anders, als auf

dem Wege der Erkenntniß zu vernichten a). Das Bewußtseyn der Schuld hing aber bei dem Leidenden aufs innigste mit seinem Glauben von der Besessenheit zusammen. Das Bewußtseyn der Erlösung, der Freiheit von der Sündenstrafe fand nicht eher bei ihm sich ein, als bis die Erfahrung ihn lehrte, daß der ihn Besitzende ihn verlassen habe. Für die geistige und sittliche Heilung des Besessenen war also jedenfalls und unbedingt nothwendig, daß Christus der Forderung des Fahrens in die Heerde willfahrte b), weil bei dem geistigen Zustande des Kranken nur dadurch Heilung möglich war.

Und war dieß, so kann man kühn fragen, welche Rücksicht hätte Christum an der Vernichtung der Heerde hindern können? (Uebrigens kann ich zwischen Unglücksfällen durch Seuche, Sturm, Gewitter u. s. w., welche Gott sendet, und zwischen Handlungen Christi unmöglich mit Olshausen eine Parallele ziehen.) Denn was ist aller irdische

---

a) Das Bewußtseyn der Sünde ist nichts Materielles, was gewissermaßen magisch entfernt werden kann. Christus hätte also einen Theil des menschlichen Bewußtseyns selbst vernichten müssen, wenn er das Bewußtseyn der Sünde vernichten wollte. Dann aber wurde doch immer erst ein Mensch, ich möchte sagen, sittlich neu geschaffen, völlig frei von dem Bewußtseyn der begangenen Sünde, und es war derselbe dann kein geretteter Sünder mehr, es war für ihn vielmehr die ganze Frucht der Sünde verloren. Zum Begriff der Rettung von der Sünde gehört nothwendig das Bewußtseyn der begangenen Sünde. Zum Bewußtwerden der Erlösung durch Christum gehört nothwendig das Bewußtseyn der Gefangenschaft unter dem Joch der Sünde. So rechtfertigt sich auch hier, daß Christus gekommen sey, zu rufen nicht die Gerechten, sondern die Sünder.

b) Darüber sind jetzt die Ausleger einverstanden, daß der Dämonische redet, und zwar, weil er mit den Dämonen gewissermaßen eine Person geworden ist, in der Person des übergewaltigen Dämon. Bei dieser Ansicht begreift man auch, warum er nicht die Gegend verlassen will. Bald waltet das Gefühl seines Menschseyns, bald der Dämon vor. Hierin ahmt der Dämon das menschliche Heimathsgefühl des Kranken nach und nimmt es an.

Besitz, jedes Erdengut, sogar das Leben, gegen die Seele? Es bedarf wohl keiner Hinweisung auf die zahlreichen Stellen, in welchen der Herr diese Lehre gibt.

XXVIII.

Καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτὸν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ· Ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς, καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα σοι ὁ κύριος πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε. **Marc. V, 19.**

Nachdem Fritzsche die Bemerkung vorausgeschickt hat, daß wir in den Worten *καὶ ἠλέησέν σε* eine Variation der Construction anzunehmen hätten (eine Annahme, gegen welche wir an und für sich durchaus nichts, und in einzelnen Fällen vielleicht nur das einzuwenden haben, daß sie erst dann zu machen ist, wenn legitime Bindegesetze unerkennbar sind), beseitigt er eine Reihe von Auslegungsversuchen, worin wir ihm völlig beistimmen. Wenn er aber schließt: falsas alias explicationes tacere liceat, ut Erasmi, qui vertit: et quantopere misertus sit tui, et Heupelii, qui *καὶ* ante *ἠλέησέν σε* denotare i. q. *ὅς* sibi persuasit, so kann ich zwar letzteres, fürchte mich aber ersteres Urtheil zu unterschreiben. Denn, wenn Erasmus quantopere zusetzt, so zielt er damit sichtbar auf *ὅσα* zurück, welches er adverbialisch faßt.

Nun ist aber 1) klar, daß die Neutra der Adjectiven (sowohl) im (Singular als) Plural adverbial sehr häufig vorkommen (z. B. *μεγάλα*, *πολλά*, *μικρὰ* u. s. w. *ὠφελεῖν*, *βλάπτειν*, *ἀδικεῖν* u. a. der Art); also kann man *ὅσα ἠλέησεν* auch als = *ὅσον ἠλέησεν* = quantopere misertus sit fassen. 2) Ist es zwar gewöhnlich, daß, wenn ein vorhergehendes Wort mit einem später folgenden Zeitwort in einem etwas anderen Sinne, als mit dem vorhergehenden Zeitworte gefaßt werden soll, dieses Wort wiederholt wird, allein wie eine große Anzahl zeugmatischer Constructionen zeigt, ist dieß keineswegs nothwendig. Wenn daher

Erasmus das ὅσα mit πεποίηκε in seiner adjectiven Geltung verband, und mit ἠλέησεν in adverbialer, so möchte ich einmal wissen, was grammatisch gegen diese Fügung eingewendet werden könne? Vrgl. was zu Luk. 3, 15. gesagt ist.

Dagegen habe ich in nicht wenigen Stellen des N. T. auch nach äußeren Auctoritäten die Erfahrung gemacht, daß mit καὶ nachfolgende Glossen angekündigt werden. Da nun die Worte καὶ ἠλέησέν σε unbestreitbar denselben Gedanken anders gewendet ausdrücken, welchen ὅσα πεποίηκεν κτλ., und da die fritzsche'sche Entschuldigung des Aorists nach dem Perfectum so gewiß nicht Stich hält, als das Resultat der Barmherzigkeit Gottes eben sowohl in dem Geheilten noch vorhanden ist, als das des ποιεῖν, so scheint mir dieß Alles den Verdacht, daß die Worte καὶ ἠλέησέν σε Exegese seyen, möglichst zu bestärken. *Καὶ* war, wie Jeder, welcher griechische Scholiasten und Lexikographen gelesen hat, weiß, das Wörtchen, womit sie in der Bedeutung auch (d. h. dafür könnte man auch sagen) ihre Erklärungen einleiteten. Vrgl. Platons Apologie (Ausg. v. Stallbaum, S. 43), wo die Worte καὶ οὐκ ἠθέλησας hinter σὺ δὲ ξυγγενέσθαι μέν μοι καὶ διδάξαι ἔφυγες unstreitig Glosse sind.

XXIX.

Αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων, ἰδοὺ προσήνεγκαν αὐτῷ κωφὸν δαιμονιζόμενον. Καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός. Καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες· Οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ. Οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον· Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. Matth. IX, 32. ss.

Sogar wenn nachgewiesen wäre, daß τὶ sprachrichtig zu ἐφάνη supplirt werden könne, — denn die älteren Erklärungen sind mit Fritzsche durchaus zu verwerfen — dürfte der besonnene Exegete in der Umgebung Grund ge-

nug zur Verwerfung dieser Annahme finden. Denn er würde sehr bald einsehen, daß οὐδέποτέ τι gleich wäre mit οὐδὲν πώποτε, was doch gewiß dem Zusammenhange völlig unangemessen ist. Fritzsche schwankt zwischen zwei Auffassungsweisen. Ohne zu leugnen, daß τὶς nach einem häufigen Sprachgebrauche zu ἐφάνη ergänzt werden könne, — was Fritzsche mit Verweisung auf Couriers, Jensius und Hermann bewiesen hat, und was auch aus Platon bewiesen werden könnte, — so stehe ich doch keinen Augenblick an, ἐφάνη zu Ἰησοῦς zu beziehen, was zwar auch Fritzsche vorzieht, aber ohne den wesentlichen Grund zu berühren, daß auch in dem nächsten Verse, in der Aeußerung der Pharisäer: ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, Jesus Subject bleibt, ohne genannt zu werden, weil er auch ungenannt als die handelnde Hauptperson immer als Subject von dem Leser und Hörer gedacht wird.

Allein diese Auslegung hat noch eine andere Schwierigkeit, welche zwar auch alle früher aufgenommene Auslegungen mehr oder weniger mit trifft, allein doch bei dieser vielleicht schneller auffällt, ohne bis jetzt beseitigt worden zu seyn. Es fragt sich nämlich, wie das Volk sich zu dem Ausspruche berechtigt halten konnte, daß Jesus in diesem Glanze wie eben sich noch nie gezeigt habe? Setzt man auch etwas auf die Neigung des großen Haufens, zu übertreiben, so muß doch immer eine vorzüglich in die Augen fallende Erscheinung dem jetzigen Auftreten Christi ein besonderes Uebergewicht verschafft haben.

Dieß kann unmöglich die Heilung des κωφοῦ δαιμονιζομένου bewirkt haben. Denn wie viele derartige Heilungen waren schon im Laufe der früheren Kapitel erzählt? Manche Ausleger haben daher das eben erzählte Wunder für ein nur zufällig hier eingeordnetes genommen, welches aber in der That zu den ersten Wundern Christi gehört habe. Wenn aber irgendwo, so ist der Zusammenhang

im 9. Kapitel des Matthäus besonders eng, und ein solcher Verdacht gerade hier am mindesten zulässig, zumeist wenn ein anderer, völlig genügender Grund des starken Ausdruckes der Volksansicht nachzuweisen steht.

Mir scheint derselbe sehr nahe zu liegen. Denn alles im 9. Kapitel Erzählte wird in einen ganz engen Zeitraum, es scheint sogar in einen Tag, mindestens in einen Ort, in Kapernaum, zusammengedrängt. Es ist also die Anhäufung der Wunder in diesem engen Schauplatz und Zeitraume, welche den gewaltigen Eindruck auf die Masse macht: *οὐδέποτε οὕτως ἐφάνη ἐν τῷ Ἰσραήλ*. Denn V. 2—7. wird der Paralytische, V. 18 — 25. die Blutflüssige geheilt und des Jairus Tochter erweckt; V. 27. erhalten zwei Blinde das Gesicht zurück, und V. 32. der *κωφὸς* den Gebrauch seiner Sprachwerkzeuge.

XXX.

Καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου, καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά. Marc. V, 38.

Ohne uns durch Fritzsche's Beweisführung für *ἔρχεται* irren zu lassen, haben wir, der Bürgschaft der Handschriften vertrauend (denn die Alexandriner erhalten die Zustimmung des Cantabrigiensis und einiger Exemplare der Itala), *ἔρχονται* mit Lachmann in den Text aufgenommen, zumal da wir überzeugt sind, daß, wenn, wie Fritzsche meint, *ἔρχεται* deßhalb von den Abschreibern in *ἔρχονται* umgesetzt worden wäre, weil sie den Singular für unpassend hielten, da V. 37. drei Aposteln gestattet worden sey, Jesum zu begleiten — daß, sage ich, dann auch das folgende *θεωρεῖ* einer Umwandlung nicht entgangen seyn würde, so wie, daß eben der folgende Singular die Correctur des *ἔρχονται* in *ἔρχεται* herbeigeführt habe.

Dagegen finden wir folgende Polemik gegen *καὶ* hinter *θόρυβον* sehr gegründet: „Plurium librorum auctoritate, Millii proleg. §. 1380. iudicio et Bengelii exemplo confisus *καὶ* recepit Griesbachius, qui l. l. (Comm. crit.) p. 102. *καὶ*, inquit, facillime ante *κλαίοντας* e textu excidit. Verum enim neque *καὶ—καὶ* interpretari hic licet et—et (videt tumultum et lacrymantes et multum plorantes), quia sic a scriptore disiungi *τοὺς κλαίοντας* et *τοὺς ἀλαλάζοντας* nulla prorsus ratio erat, nec quisquam ita locutus esse videtur: er sieht Getümmel und Weinende und sehr Klagende."

Daß *καὶ* hier nicht geduldet werden könne, scheint mir klar. Wie man aber dazu gekommen sey, es in den Text zu schieben, wenn es nicht ursprünglich dastand, ist mir unklar, da ich mich mit dem fritzsche'schen Behelf: „quia facile errore pro *κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας* exarantes *καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας* duplicarunt particulam librarii" nicht begnügen kann.

Ich bin daher der Ansicht, daß die Worte „*καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά*" eine Glosse zu *θόρυβον* sind. Ohne behaupten zu wollen, daß *θορυβεῖσθαι* lamentari heiße, und *θόρυβος* lamentatio — was man aus Stellen wie Proverbb. 23, 29. u. a. nicht wird erweisen können — sieht doch Jeder auf der Stelle hier und in der Parallelstelle bei Matthäus, was mit diesen Worten gemeint sey und nur gemeint seyn könne. Immer war aber der Ausdruck so beschaffen, daß ein früher Abschreiber ein *καὶ κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας* über- oder beischreiben, ein anderer es mit *κλαιόντων καὶ ἀλαλαζόντων* vertauschen, und als beides in den Text übergegangen war, spätere es mit dem Texte, ersteres durch Auslassung des *καὶ*, verbinden konnten. Denn so wie die alten Lexikographen ihre Glossen durch *καὶ* ankündigten, wovon schon oben Beispiele — so setzten sie auch öfters zu den zu erklärenden Wörtern Genitive der Participien, wenn sie anzeigen

wollten, von welcher Handlung ein Wort gebraucht werden könne, oder gebraucht zu werden pflege.

Es bedarf nun wohl kaum noch der besondern Andeutung, daß in V. 39. die Worte *καὶ κλαίετε* nach denselben Grundsätzen aus dem Texte auszuschließen sind.

XXXI.

Καὶ ἔλεγεν· Τίνι ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς κόκκον σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων (τῶν ἐπὶ τῆς γῆς), καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μείζων πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν. Marc. IV, 30. 31. 32. coll. Matth. XIII, 31. 32. Luc. XIII, 18. 19.

Der erste Zwiespalt der Handschriften in unserer Stelle betrifft das erste *τίνι*, für welches *πῶς* geboten wird in *Γ* B C L und einigen Minuskelhandschriften, der Philoxeniana am Rande, dem Veronensis (ob auch Vercellensis? Unklar, weil hier Lücke!), der Itala bei Blanchini. Schon wenn B allein zeuget, überwiegt er in den meisten Fällen, d. h. wenn nicht besondere Gegengründe geltend gemacht werden können, die Auctorität aller andern Zeugen. Hier stehet aber sogar mit lautem Zeugniß C auf seiner Seite, der übrigen nicht zu gedenken. So haben wir Gewähr für das vorhieronymische Alter des *πῶς*, und wenn nicht specielle Gegengründe vorgelegt werden, für die Ursprünglichkeit.

Auch das zweite *τίνι* oder vielmehr *ποίᾳ* ist schwankend, indem B L *Γ* und Origenes das erstere geben. Ganz dieselben Zeugen, mit Zutritt des Origenes und des Veronensis bei Blanchini, lesen ferner *αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν* a). So sind die Zeugen des Morgenlandes und Abend-

a) Es ist wohl nur Schreibfehler, wie sie zahllos im Sangallensis vorkommen, wenn er *παραβολὴν* schreibt.

landes gleicherweise getheilt: Beweis, daß beide Lesarten schon vor der diplomatischen Geschichte unseres Textes verbreitet waren. Aeußere Auctorität führt hier keine Entscheidung herbei.

Mit ὁμοία ἐστὶν steht der Cantabrigiensis im Anfang des 31. Verses völlig isolirt. Es ist zweifellos eine der willkürlichen Schlimmbesserungen, von welchen dieser Codex zu Gunsten der leichteren Darstellung wimmelt. Der Accusativ κόκκον wird mit Ausnahme von B D Γ von fast allen Majuskeln geschützt, auch von der Itala und andern Versionen. Doch schwankt auch hier die Entscheidung.

Nur so weit scheint mir nöthig, dem Leser den Stand der Zeugnisse zu veranschaulichen. Im Uebrigen kann Lachmann zu Grunde gelegt werden, während, wie wir oben sahen, äußerer Gründe Gewähr in einer unsicheren Lage über einige der verhandelten Textestheile läßt.

Als völlig unangezweifelt ist ὡς im 31. V. zu betrachten. Gehen wir daher von diesem aus. Das ihm Entsprechende muß πῶς sein. Und wirklich finden wir die Handschriften zwischen πῶς und τίνι in V. 30. so vertheilt, daß das Uebergewicht auf Seite des von ὡς geheischten πῶς tritt. Allein vielleicht ist gerade das Unregelmäßige das Wahre? Vielleicht ist gerade das Regelmäßige dem Ursprünglichen aus Gewohnheit untergeschoben? Nein! Denn mit ομοιόω wird πῶς im ganzen neuen und alten Testamente nicht verbunden, während τίνι und ἐν τίνι sehr oft vorkommen. Es ist aber gegen alle Regeln der niederen Kritik, das Einmal Erscheinende für Zugabe des erklärenden Abschreibers zu halten. Demnach stände auch πῶς als das Ursprüngliche fest.

Gehen wir von dieser Grundlage aus, so wird sich die Urlesung ermitteln lassen. In den Worten ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ist durchaus Gleichheit in allen Handschriften (das Schwanken zwischen ο und ω in ὁμοιώσωμεν ist völlig bedeutungslos a). An ihrer Echtheit läßt

a) Vgl. meine Quaest. Philipp. Giss. 1831. pag. 24.

sich daher nicht zweifeln. Aber was konnte vielleicht an diesen Worten auffallen?

Nach den ersten Versen unseres Kapitels sollen Parabeln erzählt werden. Noch ist die Reihe der Parabeln nicht geschlossen. Es schien daher oder konnte scheinen, als verführe das Wort ὁμοιώσωμεν zur Meinung, als sey die Parabelreihe geschlossen. Nach der Art, welche wir schon oft in unserem Texte wahrgenommen haben, den Gedanken der vorhergehenden Worte vermittelst ἢ aufzuhellen oder näher zu bestimmen, konnte man — wie die verschiedenen Lesarten lauten — schreiben: ἢ ἐν ποίᾳ παραβολῇ αὐτὴν θῶμεν oder παραβάλωμεν, oder ἐν τινι αὐτὴν κτλ. — Also tritt auch hier, wie oft anderwärts wegen schwankenden Textes die Nothwendigkeit, ihn von einer fremden Zugabe zu befreien, ein.

Das Resultat, welches so ganz ohne Rücksicht auf den folgenden Vers gewonnen wurde, erhält durch dessen Eigenthümlichkeit eine Bestätigung. Fritzsche, im Gefühle der Unmöglichkeit eines grammatischen Bandes zwischen ὡς κόκκον oder ὡς κόκκῳ und ἐν παραβολῇ, sey es θῶμεν oder παραβάλωμεν, lehnt die Worte des 31. V. an ὁμοιώσωμεν an. Er fühlte also die Wahrheit. Allein, wie er sich einbilden mochte, der ursprüngliche Schriftsteller habe seine zunächstgesetzten Worte übersprungen im Denken des grammatischen Nexus, ist schwer einzusehen. Will man daher nicht zu der ausgezischten Annahme einer doppelten Recension durch den Urschriftsteller in diesen und ähnlichen Stellen zurückkehren — man denke an die fischer'schen Erfindungen bei Xenophon u. s. w. — so muß man eine solche Glossirung schon vor der diplomatischen Geschichte unseres Textes einräumen. Also steht κόκκον fest.

Wird im Folgenden, wofür ich bin, der von Lachmann gegebene Text fest gehalten, wie er oben mitgetheilt ist, so sind die Worte μικρότερον (so bietet D a prima

manu, bei Scholz und Schulz zu verbessern) ὂν πάντων τῶν σπερμάτων als Parenthese zu fassen und vor μικρότερον ist σπέρμα zu suppliren. Nach Einschaltung dieser Parenthese hätte Markus einfach mit ἀναβαίνει fortfahren können. Allein der Satzesanfang lag ihm zu fern. Er wollte per epanalepsin fortfahren. Wie es aber in solchen Fällen oft geht, machte er den Mißgriff, statt ὅς, ὅταν σπαρῇ seinen Satz mit καὶ ὅταν σπαρῇ fortzuführen. Das καὶ legte sich ihm um so näher, da er den Adversativgedanken in der Participialconstruktion so ganz frisch im Andenken hatte. Aehnliches sogar bei den correctesten Schriftstellern der, wenn irgend eine andere, gesetzgerechten Römersprache. Vgl. Ramshorn. lat. Gramm. §. 206. 6. und die zahlreichen dort angeführten Beispiele. In anderem Sinne gebraucht Eusthathius den Namen zu Od. IX, 65. S. 1615, 49. Grotefend und Ramshorn tragen mit Recht Bedenken, diese oft vorkommende Erscheinung zu den Anakoluthien zu rechnen.

XXXII.

Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης. Φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον, ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ἐστὶν ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης εἶπεν· Ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός (ἐστιν· αὐτὸς) ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν. Marc. VI, 14. ss. coll. Matth. XIV, 1. ss. et Luc. IX, 7. ss.

Die hier nach Lachmann's Text vorgelegten Worte des Markus enthalten mehrere grammatische und kritische, und dadurch auch Sachschwierigkeiten.

Die erste Variante bieten uns hinter Ἡρώδης — denn das Schwanken über die Stellung von βασιλεὺς ist unbedeutend, da es nur auf D und F ruht, auch für die Auffassung keinen Werth hat — zwar zahlreiche, aber lauter

Handschriften aus dem 10. und späteren Jahrhunderten in den Worten: *τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ*. So gut diese Worte in den Text passen, so steht doch nicht zu begreifen, wie sie, wenn sie ursprünglich waren, in allen hochaltrigen Urkunden fehlen können, man müßte denn annehmen, daß von der Urschrift nur eine Abschrift genommen oder vervielfältigt und in dieser gerade der Auslassungsfehler gemacht worden sey, oder daß alle anderen richtigen Abschriften selbst, so wie ihre Abkömmlinge, bis auf das zehnte Jahrhundert bei Abschriften nicht benutzt worden seyen. Allein selbst diese Annahme bleibt noch unzureichend, weil die Ergänzung des Syrers durch ܥܠ ܝܫܘܥ verräth, daß man für die scheinbar defecte Ausdrucksweise eine passende Ausgleichung suchte und sie theils in *περὶ Ἰησοῦ*, theils in *τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ*, und wenn den Spuren des Cod. 119. bei Griesbach in den Symbolis zu unserer Stelle zu folgen ist, in *Ἰησοῦ* allein fand. Uebrigens hat auch außer dem Syrer keine einzige alte Version — einen Zusatz a).

Wie soll man nun Fritzsche's Verfahren nennen, obige Worte hier auf solche äußere Gründe hin einzurücken? Wir wenigstens würden lieber gestehen, daß wir den Text zwar für corrupt hielten und jene Worte für passende Verbesserungsversuche, aber doch für nichts weniger, als die Wahrheit.

Allein die ganze Sache ist gar nicht einmal so schwierig und verwickelt, wie sie uns Fritzsche vorstellen möchte. Denn warum sollte nicht Lachmann's Interpunction hier angenommen werden? Die Worte *καὶ ἤκουσεν Ἡρώδης*

---

a) Es verdient kaum Erwähnung, daß auch zwei Handschriften von den vielen verglichenen der slavischen Version und zwar erst aus dem 16. Jahrhundert die Ergänzung bieten, da, selbst wenn schon Codices des 9. Jahrhund. sie enthielten, dieß werthlos in Verhältniß mit den vorliegenden uralten Zeugnissen wäre. — Scholz führt auch noch Origenes unter den Zeugen auf. Es ist mir nicht gelungen, dieses Zeugniß auszumitteln.

beziehen sich auf den nächst vorhergehenden Vers, in welchem die Machtthaten der Apostel erzählt werden. Ein Hellene würde nun wohl geschrieben haben: *Καὶ ἤκουσεν Ἡρώδης ταῦτα.* Allein die Auslassung eines solchen, aus dem ganzen Zusammenhange leicht ergänzbaren *ταῦτα* findet im A. und N. T. hundert Beispiele. Nehem. II, 19. *Καὶ ἤκουσεν Σαναβαλλὰτ ὁ 'Αρωνὶ κτέ.* VI, 16. *Καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἤκουσαν πάντες οἱ ἐχθροὶ ημῶν κτέ.* Auf Marc. III, 21. wollen wir uns vorläufig noch nicht berufen wegen der mannichfaltigen Anfechtung, welche die Stelle erfahren. Eben so 6, 16. Doch kann man füglich 10, 41. 14, 11. und andere Stellen hierher ziehen.

Allein, wendet man ein, das *αὐτοῦ* sollte dann doch wenigstens *'Ιησοῦ* heißen. Ja der correcte Schriftsteller hätte auch sicher ein *αὐτοῦ* nicht so angewendet. Wenn man aber bedenkt, daß die ganze Darstellung in den Evangelien sich wesentlich nur um Einen dreht, so ist begreiflich, daß der Erzähler bisweilen, mit allen seinen Gedanken in den Einen versenkt, auch da ein *αὐτὸς* gebrauchte, wo er durch das nächst Vorhergehende dazu nicht ganz berechtigt war. Dieß ist z. B. an folgenden Stellen der Fall: Luk. 5, 13. Joh. 20, 15., ja bisweilen wird *αὐτὸς* von dem mit seiner Vorstellung erfüllten Schriftsteller noch viel kühner gebraucht Luk. 5, 17. Matth. 11, 1., womit wir jedoch gar nicht so viel sagen wollen, als sey Jesus von seinen Jüngern etwa so *ΑΥΤΟΣ* genannt worden, wie Pythagoras von den Seinen a).

Doch scheint uns diese Auffassung keineswegs die einzig mögliche. Es kann durchaus kein Grund von Belang gegen folgende Interpunction und Auslegung geltend gemacht werden: *Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερὸν γὰρ*

a) Auch ohne besondere Bemerkung wird man einsehen, daß nach Lachmann's Auffassung die Worte *φανερὸν ἐγένετο* bis zu *ἀκούσας* V. 16. gewissermaßen eine große Parenthese bilden. Jedenfalls ist aber in V. 16. eine Epanalepsis anzuerkennen.

ἐγένετο, τὸ ὄνομα αὐτοῦ κτλ. Denn mag man hier ὄνομα einfach Name, oder, was ich vorziehe, Ruf, Gerücht von Jesu übersetzen — eine Bedeutung, zu deren Erweis man sich keineswegs auf שֵׁם und die Uebersetzung der o' zu berufen braucht; vgl. Plat. apol. Socr., ed. Stallbaum, c. V. p. 23. D. zweimal und die Anmerkung dazu, auch c. XXIX. p. 85. C. mit Anmerk., — so ist: Herodes hörte seinen Namen oder seinen Ruf völlig unanstößig, und der Zwischensatz sehr passend, um zu verdeutlichen, daß besonders durch die Thaten der Apostel in verschiedenen Richtungen und Gegenden sein Ruf bekannt geworden sey, weil sie bei allen ihren Thaten und Predigten Alles von ihm ableiteten. Solche Einschiebungen zwischen eng zusammengehörende Satzestheile sind weder dem N. T. im Allgemeinen, noch besonders dem Markus fremd. Vrgl. 3, 11; 7, 26; 15, 42; 4, 31; 5, 30.

Uebrigens vergleiche man zu unserer Stelle auch noch Griesbach comment. critic. Wie eben dieser Gelehrte, um nun zum Folgenden überzugehen, die Wahl der Lesarten ἔλεγεν oder ἔλεγον von der Interpunction abhängig macht, ist uns unverständlich geblieben, da beides ohne alle Schwierigkeit, ersteres an Ἡρώδης und ἤκουσε angereiht, letzteres als allgemeiner Ausdruck — man sagte, gefaßt werden kann. Vgl. 10, 13. und andere Stellen. Da wir aber auch den beiden Parallelevangelisten durchaus keinen Einfluß auf Handhabung der Kritik einräumen, so bleibt uns einzig die Entscheidung der diplomatischen Zeugen übrig. Diese aber sind so vertheilt, daß A und Sangallensis laut, C schweigend den Singular, dagegen B nach allen Collationen, D und alle Handschriften der Itala den Plural darbieten; D so, daß er ἐλέγοσαν setzt und damit beweiset, daß, wenn, wie Griesbach vermuthet, *E* und *O* verwechselt worden wären, dieß schon vor der Abfassung der Itala und der Handschrift geschehen seyn müßte, aus welcher der Cantabrigiensis floß. Da man nun eben so-

wohl sagen kann, dem Matthäus zu Liebe sey ἔλεγεν, als dem Lukas zu Liebe ἔλεγον korrigirt worden, und da im Gegensatze mit den abendländischen Versionen die syrische und äthiopische den Singular enthalten, so neigt sich nur schwach die Wagschale zu dem Plural.

Fast gleiche Berechtigung auf das Bürgerrecht des Textes hat das von Lachmann aufgenommene ἐγήγερται mit ἠγέρθη, indem für ersteres B D L zeugen, denen wir auch noch den Sangallensis beifügen können. Da wir aber schon bei vielen Gelegenheiten die Ueberzeugung gewannen, daß bei wechselnder Stellung eines Wortes gewöhnlich das ganze Wort verdächtig werde, so wird dieser Verdacht in unserer Stelle noch durch einen andern Umstand vermehrt. Denn kann man auch sagen, ἠγέρθη und ἐγήγερται konnten wegen der Affinität ihres Klanges leicht verwechselt werden, so steht doch nicht zu begreifen, wie in den Alexandrinus *ΕΚ ΝΕΚΡΩΝ ΑΝΕΣΤΗ* kommen konnte, was außer ihm auch noch der Cyprius und eine Reihe von Minuskelhandschriften bietet. Die Versionen geben keine sichere Auskunft, da die von den Uebersetzern gewählten Worte ܩܘܡ, ተንሥአ, surgo, resurgo, sowohl für ἀνίστημι als für ἐγείρεσθαι gebraucht werden. Nun können aber weder ἀνέστη noch ἠγέρθη und ἐγήγερται im Zusammenhange entbehrt werden, es bleibt daher nichts übrig, als auch die Worte ἐκ νεκρῶν mit zu tilgen, wofür man sogar in der Variante des Syrers ܩܡ ܡܢ ܡܝ̈ܬܐ eine Aufforderung finden könnte. Wenn aber ursprünglich ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων sc. ἔστι stand, so wird begreiflich, wie der Zusatz ἐκ νεκρῶν κτλ. für nöthig erachtet werden konnte; ein Zusatz, welcher selbst auch in den Handschriften, welche ἔλεγεν lesen, gefunden wird, in welchen er so gewiß keine Stelle finden kann, als die Worte des 16. Verses in irgend einer Fassung echt sind, weil eine derartige Wiederholung ohne Beispiel seyn dürfte.

Wenn man meint, Markus habe nicht schreiben kön-

nen: Ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ, so geben wir zu bedenken, ob nicht gerade durch diese Prägnanz des Ausdruckes der Gedanke völlig klar angezeigt sey (freilich mehr in der freien Darstellung des gemeinen Lebens), welchen die Ergänzungen ausführen. Das διὰ τοῦτο unserer Stelle erläutert ein ähnliches bei Matthäus 13, 52., von welchem ich bei anderer Gelegenheit nicht unterlassen kann, etwas ausführlicher zu reden; hier noch die Bemerkung, daß der 16.-V. auch gegen ἔλεγεν, wie der Text auch immer constituirt werden möge, den Ausschlag gibt.

Was nun den Inhalt des behandelten Verses selbst angeht, so hat es den Auslegern gefallen, denselben schwierig und einen Widerspruch des Markus und Matth. 14, 2. mit Lukas 9, 9. insofern zu finden, als an der letzteren Stelle Herodes bezweifle, was er bei den übrigen ausspricht. Sie haben daher das bei der Fassung der Textesworte gänzlich verwerfliche Mittel einer Frage zur Hülfe genommen. Allein spricht denn nicht die Frage in den Worten des Lukas seine Furcht und mit der Furcht seine Meinung aus? Mir scheinen die Relationen der drei Evangelisten zusammengefaßt das wahre Bild von dem damaligen Zustande des Herodes zu geben.

Doch gehen wir jetzt zu dem folgenden Verse über. Völlig bedeutungslos sind die Varianten in der ersten Hälfte des Verses bis zum zweiten ἔλεγον a). Denselben Ausspruch muß ich auch über die Worte thun: ὅτι προφήτης. Jedoch nöthigt mich hier die neuere Exegese, etwas einläßiger die Sache zu behandeln. Denn während alle kritischen Auctoritäten in Auslassung des Artikels vor προφήτης übereinkommen, hat Fritzsche aus Viktor An-

a) Wäre für Grammatik oder Sachauffassung nur etwas dadurch zu gewinnen, so würde ich ohne Bedenken im Vertrauen auf das Zeugniß fast aller Handschriften der Itala ἔλεγον tilgen.

tiochenus und Euthymius Zigabenus ὁ προφήτης in den Text aufgenommen. Des Letzteren Worte lauten so: *Τινὰ δὲ τῶν ἀντιγράφων μετὰ τοῦ ἄρθρου γράφουσιν· ὅτι ὁ προφήτης ἐστὶν, ἢ ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Προσεδόκων γὰρ προφήτην, περὶ οὗ προεφήτευσεν αὐτοῖς ὁ Μωϋσῆς. Οὗτος δὲ ἦν ὁ Χριστός.*

Da Matthäi schon in der Vorrede zu Euthymius Zigabenus (S. 3) und in der Vorrede zu seiner kritischen Ausgabe des Markus von 1788 wenigstens nicht grundlos vermuthete, daß, wenn Euthymius Zigabenus von ἀντιγράφοις rede, nicht immer Handschriften des N. T. sondern der Commentatoren gemeint seyen, was er ausdrücklich bei unsrer Stelle wiederholt; da die Handschriften, welche Matthäi mit a. d. e. g. 10. bezeichnet, und welche Euthymius ebenso wie Theophylaktus vor sich liegen hatten, kein ὁ vor προφήτης bieten, da aber das späte Zeitalter des Euthymius an sich, auch wenn er deutlich und unbedingt zeugte, doch ungemein wenig Gewicht gegen die anderweiten in unseren Händen liegenden Zeugnisse zu Hunderten haben dürfte, so fällt dieses ganze Zeugniß mit dem des Viktor Antiochenus, auf welchem es beruhet, zusammen.

Allein selbst dieses Zeugniß ist in doppelter Gestalt vorhanden. In der possinus'schen Katene steht allerdings ὁ προφήτης. Allein in der matthäi'schen Ausgabe des Viktor Antiochenus fehlt nicht blos ὁ vor προφήτης, sondern auch ἢ vor ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Billigt nun gleich Fritzsche die Vorsetzung des Artikels vor προφήτης, so ist einmal klar, daß damit die Ursprünglichkeit des Artikels bei Viktor noch keineswegs bewiesen ist, vielmehr, daß Zeugniß gegen Zeugniß steht, und vielleicht, auch rein geschichtlich betrachtet, ein stärkeres gegen, als für ὁ. Gehen wir auf das Innere ein, so scheint zwar für oberflächliche Betrachtung das ὁ nothwendig, — allein bei schärferem Eindringen offenbart sich nicht etwa

nur die Gleichgültigkeit, sondern die völlige Unzulässigkeit des ὁ.

Das Scholion des Viktor lautet wörtlich so: „Ὁ δὲ Μάρκος εἰπὼν, ὥς τινές φασιν, ὅτι ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὅτι προφήτης ἐστὶν, ὡς εἷς τῶν προφητῶν, αἰνίττεσθαί μοι δοκεῖ, λέγειν ἐκείνους, περὶ οὗ φησιν ὁ Μωϋσῆς· προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, ὡς ἐμέ“ a). Uebersetze: Markus, sagend (wie einige sagen), einige hätten gesagt, „er ist ein Prophet wie Einer der Propheten," scheint mir anzudeuten, jene (nämlich die da gesagt hätten, er ist ein Prophet wie Einer der Propheten) meinten den Propheten, von welchem Moses spricht: „Der Herr euer Gott wird euch einen Propheten erwecken wie mich." Somit wäre der Sinn: Diejenigen, welche den Markus ὅτι προφήτης ἐστὶν ὡς εἷς τῶν προφητῶν genau verbunden sagen lassen, finden darin den Gedanken, daß die, welche diese Worte gesprochen, darunter verstanden hätten, Jesus sey ein Prophet, wie Moses einen verheißen, d. h. ein dem Moses ähnlicher Prophet b). Somit wäre also ὁ von der Aus-

a) Bei Possinus steht statt εἰπὼν — λέγων, ferner fehlt ὅτι ἄλλοι δὲ ἔλεγον ganz.

b) Gegen diese Auslegungsweise läßt sich nicht einwenden, was Fritzsche gegen die des Grotius eingewendet hat, daß dann εἶ τις τῶν προφητῶν, εἶ τις καὶ ἄλλος τῶν προφητῶν oder etwas der Art hätte geschrieben werden müssen; denn man verstand nicht unter εἷς irgend Einer, sondern Einer, d. h. ein Einziger, d. h. den Größten der Propheten, als welchen das ganze jüdische Alterthum den Moses ansah. Er ist ein Prophet wie Einer unter den Propheten und sonst Keiner; er ist ein zweiter Moses, wie Moses ihn selbst verheißen. Dagegen kann doch auch diese Auslegung nicht angenommen werden, weil die Einfachheit der Darstellung bei Markus auf der einen, und die Achtung vor der Natürlichkeit im Allgemeinen auf der andern Seite die Annahme nicht zuläßt, daß die Leute sich so künstlich ausgedrückt haben sollten, wo ganz einfach freistand, ὡς Μωϋσῆς zu sagen.

legung durchaus nicht gefordert, wie Matthäi und Fritzsche einmüthig behaupten. Darin hat Fritzsche recht, daß er hinter ἐκείνους ein τὸν einzuschieben für eines Ausrufungszeichens würdig hält.

Hiermit könnte diese Sache als abgethan angesehen werden, wenn nicht noch bei Fritzsche die Bemerkung zu lesen wäre: Ceterum ab Euthymio conservatam lectionem ante nos approbaverat Daniel Heinsius. Nun wissen wir zwar wohl, daß diese Worte in Fritzsche's Munde keinen Grund vorstellen sollen, da gewiß er, wenn irgend Jemand, aller Auktorität abhold ist, es sey denn die des summus Hermannus, aber jüngere Leser gewöhnen sich doch gar leicht, wenn sie die Urtheile eines ihnen bisher Unbekannten mit dem Urtheil eines großen Gelehrten übereinstimmen sehen, den Unbekannten für eine gute Auktorität zu halten. Ihnen zur Warnung sey es gesagt, daß uns weder in der Profanliteratur (besonders in Theokrit und Ovid) noch in heiliger ein schlechterer Kritiker vorgekommen ist, als Freund Heins.

Nur der Vatikanus Γ und L nebst einigen Exemplaren der Itala lassen ἐστὶν weg hinter προφήτης. Ich trete ihnen bei, weil auch hier die alte Regel gilt, daß bei irgend bedeutsamen Zeugen für Tilgung des Ueberflüssigen dieselbe vorzunehmen sey.

Höchst überraschend ist nun die Beobachtung der eigenthümlichen Erscheinungen in der kritischen Beglaubigung der folgenden Worte. Vor Allem kann es nicht zweifelhaft seyn, daß ἢ vor ὡς aus dem Texte zu verschwinden habe, zu dessen Untergang alle Zeugen von Gewicht, den Cantabrigiensis nicht ausgenommen, verschworen sind. Wenn aber, wie oben in einer Anmerkung gezeigt wurde, eine Erklärung der Worte ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν, als in Zusammenhange stehend (ich meine nicht explikativen, sondern logischen) durchaus nicht möglich ist, was soll dann mit diesen Worten begonnen werden?

Es ist nur ein Zwiefaches möglich; sie entweder als Exegese des Schriftners selbst, oder eines Glossators zu den Worten ὅτι προφήτης anzusehen! Schon an sich ist mir das Zweite bei weitem wahrscheinlicher als das Erste, weil dem Schriftner, wäre ihm das Bedürfniß näherer Verdeutlichung des ὁ προφήτης entstanden, wohl nicht diese Art der Erläuterung in den Sinn gekommen wäre, welche seinen Gedanken, wie mir dünkt, entstellt wiedergibt. Denn in ὅτι προφήτης liegt durchaus nicht, daß einer der Propheten (d. h. der alten, wie es auch Cod. 33. erklärt), sondern überhaupt ein Prophet gemeint sey, wogegen spätere christliche Gelehrsamkeit überall die Wissenschaft von dem jüdischen Volksglauben an die Wiederkunft eines der Propheten des A. T. zur Schau trug.

Deßhalb ist mir die Andeutung, welche der Cantabrigiensis uns hier zur Herstellung des Textes gibt, sehr willkommen. Denn in ihm fehlen προφήτης — ὡς inclusive und gleichzeitig in der ihm beigegebenen Uebersetzung. In der letzteren ist auch noch merkwürdig, daß ὅτι, wie sonst nirgends, mit quasi wiedergegeben ist, als habe der Uebersetzer ὡς gelesen. Diese Erscheinungen deuten darauf, daß auch schon zur Zeit der Anfertigung des Cantabrigiensis eine doppelte Leeart vorhanden war: 1) ὅτι προφήτης, 2) ὡς εἷς τῶν προφητῶν. Nur muß damals durch Stellung oder Zeichen, durch Handschrift oder Farbe dem Abschreiber noch deutlich geworden seyn, daß die beiden Sätze synonym seyn sollten, und da er, wie das tausendmal in ähnlichen Fällen geschah, nicht zu beurtheilen vermochte, ob die Sätze nur als Varianten, oder so, daß einer den andern ausschloß, über einander oder an den Rand gesetzt waren, so beging er den Mißgriff, die Glosse in den Text aufzunehmen, und den echten Text ὅτι προφήτης in die Verbannung zu weisen, während die meisten alten und neuen Handschriften den Fehler begingen, beide Sätze in den Text zu setzen, und nur wenige Exemplare der lat.

Uebersetzung lieber auf der Seite des Cantabrigiensis fehlten; z. B. der Veronensis bei Blanchini, nur daß er statt quasi wirklich quod hat; der Vindobonensis, welcher quasi darbietet; der Corbeiensis und der Colbertinus.

Der treffliche Vercellensis a) bietet eine Uebersetzung dar, welche dem von mir gewonnenen Texte so genau entspricht, als hätte ich mir, der ich eben erst Blanchini aufschlage, vorgesetzt, den Text nach seinem Vorgange zu konstituiren. Er schreibt wörtlich: **Alii autem dicebant quia Elias est; alii autem, quia propheta est.**

2.

Ueber das Verhältniß der Lehre des Anaxagoras zum Theismus des Christenthums.

Von
Eduard Schaubach,
Superintendenten zu Meiningen.

In sehr verschiedener Beziehung hat man öfters einzelne Stellen oder Lehrsätze der Alten mit den Aussprüchen des Christenthums verglichen. Häufig führte man sie als Belege für die Wahrheit des letzteren an, nicht selten suchte

a) Montfaucon, Mabillon und andere Kenner halten ihn für uralt. Die Schriftzüge verschaffen der Tradition Glauben, daß er noch vor dem Jahr 400 geschrieben worden sey. Blanchini weiset ihm dieses Alter an. Die Züge sind fast ganz die des Bottari'schen Virgil. Merkwürdig übrigens: obgleich Mabillon das Buch in Händen gehabt hat, so wußte er doch nur von einem Matthäus und Markus, nichts von einem Lukas und Johannes, den es enthalte. Keine gute Beglaubigung anderweitiger Angaben.

man aber auch durch solche Angaben zu zeigen, daß im Christenthume nichts wesentlich Neues zu finden sey, sondern daß das Beste schon früher vorkomme und nicht als Eigenthum des N. T. angesehen werden dürfe. Bei diesem Verfahren fehlte man oft, indem man einzelne Aussprüche nur äußerlich auffaßte und neben einander stellte, während doch der wahre Sinn, sobald man auf den Grund, auf den Zusammenhang des Ganzen zurückgeht, eine ganz andere Auffassung fordert a). Dieselbe Bemerkung gilt überhaupt bei der Vergleichung einzelner Lehrmeinungen der Griechen und Römer. Von vielen Philosophen des Alterthums wird die Unsicherheit der menschlichen Erkenntniß behauptet, und doch täuscht man sich, wenn man die einzelnen, abgerissenen Sätze, die ähnlich klingenden Lehren in bunter Reihe als Aeußerungen derselben Ansicht neben einander stellt. So findet man in den Klassikern viele Aussprüche, welche mit der christlichen Lehre von der Feindesliebe verglichen werden können, wenngleich die Verschiedenheit des Standpunktes dem tiefer eindringenden und mit dem Geiste des Alterthums vertrauten Forscher nicht entgehen wird.

Auch **Anaxagoras** mit seiner Lehre vom *νοῦς*, dem Urheber der Weltbildung, ist öfters schon den christlichen Apologeten entgegengestellt worden, wenn sie die Vorzüge des Christenthums in Ansehung der ihm eigenthümlichen reinern Gottesidee geltend zu machen suchten. Man sieht ihn an als den ersten Urheber reinerer Religionsbegriffe und gebraucht seine Lehre gewissermaßen als einen Beleg, um zu zeigen, daß die Menschheit auch ohne das Christenthum das Richtige gefunden haben würde. Geht

a) Sehr richtig bemerkt **Baumgarten-Crusius**, bibl. Theolog. S. 179. „es ist denn also nicht schwer, Parallelen für diese biblischen Darstellungen aufzufinden: allein es kommt immer auf Sinn und Gedanken der ganzen Gotteslehre an. Dieser kann sehr verschieden seyn bei großer Uebereinstimmung in jenen Formen."

man aber genauer in die Sache ein und bleibt man nicht bei demjenigen stehen, was allenfalls in einem Compendium gesagt werden kann, so findet man bald eine unverkennbare Verschiedenheit. Diese Verschiedenheit zu zeigen, wird durch folgende Bemerkungen beabsichtigt a).

Vor allen Dingen ist zu erinnern, daß die Lehre des Anaxagoras durchaus nicht aus religiösem Interesse hervorgeht, sondern rein speculativ ist. Das Christenthum ist Leben, Gesinnung, es enthält kein philosophisches Lehrgebäude; der Stifter desselben tritt nicht allein als Lehrer auf, sondern er wirkt zugleich durch die That als Erlöser, als Begründer des Gottesreichs; er gibt in seiner Lehre nicht abstracte Theorieen zur Erklärung der Weltbildung, sondern kömmt den praktisch-religiösen Bedürfnissen entgegen. Wir finden daher auch im N. T. keine abgeschlossene Lehre vom Daseyn und von den Eigenschaften Gottes, sondern vielmehr einzelne Aeußerungen, welche entweder den reinsten Theismus voraussetzen oder denselben wirklich lehren, sobald man sie zusammenfaßt und gehörig entwickelt. Anaxagoras hatte aber durchaus nicht die Absicht, durch seine Lehre vom νοῦς einen Gegenstand religiöser Verehrung aufzustellen, er suchte nicht vom Standpunkte des Materialismus aus zu einer höhern Stufe fortzuschreiten oder im Gegensatze gegen die herrschende Volksreligion reinern Grundsätzen den Weg zu bahnen; seine Ansicht ist lediglich durch physikalische Lehren bedingt, wobei alles Ethische zurücktritt.

Dieß zeigt sich insbesondere, wenn man ins Einzelne

a) Die Belege zu den im Folgenden ausgesprochenen Bemerkungen finden sich vollständig in der von mir herausgegebenen Sammlung und Erläuterung der Fragmente des Anaxagoras (Leipzig 1827), auch in den größern Werken über die Geschichte der Philosophie von Tennemann (besonders in der Ausgabe v. Wendt), Ritter und Brandis. Daher sind die sonst nöthigen Citate weggeblieben.

geht, um seine Lehre darzulegen. Sie ist ziemlich vollständig in den bei Simplicius erhaltenen Bruchstücken seines Buchs περὶ φύσεως ausgesprochen, und es ist höchst wahrscheinlich nach der ganzen Anlage des Systems, daß außerdem nicht viel vom νοῦς vorgekommen sey. Von Frühern und Spätern wird diese Lehre als sein Hauptgrundsatz angegeben, allein dieß ist nur der Fall, insofern bei ihm durch die Trennung des Geistes von der Materie die Aufmerksamkeit auf erstern vorzugsweise gelenkt wird. Auch bei den frühern Jonikern ist vom Geiste die Rede, sie betrachten ihn aber an und in Verbindung mit den übrigen Dingen; Anaxagoras trennt ihn von denselben, nicht in Anerkennung der Vorzüge, der höhern Würde des Geistes, wie man es häufig aufzufassen pflegt, sondern weil seine Lehre von den Homöomerien nicht gestattet, den Geist an der Materie zu denken. Die Lehre von den Homöomerien ist der Hauptgrundsatz des anaxagoreischen Systems, und diese muß man zunächst ins Auge fassen, um die Lehre vom Geiste richtig zu verstehen.

Die Probleme der Metaphysik vom Seyn oder Werden der Dinge beschäftigten die ältern griechischen Philosophen, und man wird in der That durch die Tiefe der Speculation überrascht, mit welcher sie diese Gegenstände behandelten, so weit dieß zu einer Zeit möglich war, wo man Philosophie und Naturforschung noch nicht geschieden hatte. Die ionischen Philosophen gingen von einem Urwesen aus (ἀρχή), welches als erster Zustand der Welt zugleich ihr Grund sey; was ist, das wird aus diesem (ἀλλοιοῦται). Diese Richtung wird bekanntlich bis auf die Spitze getrieben von Heraklitus, wobei sich aber auch zugleich der innere Widerspruch in der Annahme eines steten Werdens entwickelt. Daher erfolgte als Gegensatz die Lehre der Eleaten vom absoluten Seyn a). Auch Anaxa-

a) M. s. Brandis, Handb. d. Gesch. d. gr. Philos. S. 239.

goras fühlte, in welche Schwierigkeiten man sich durch den Begriff einer Veränderung dessen, was ist, verwickelt, weil man dadurch, nach neuerer Ausdrucksweise, eine Qualität setzt, die ihre eigene Verneinung an sich trägt; denn wenn a durch Veränderung b wird, so tritt der Fall ein, daß es aufhört, a zu seyn, und Werden ist mithin die Negation des vorhergegangenen Seyns a). Auf diesen Widerspruch kamen die ältern Joniker, wenn sie eine Ursubstanz (Wasser, Feuer, Luft) annahmen, die sich durch Veränderung zu den einzelnen vorhandenen Dingen umgestalte, und Anaxagoras suchte demselben zu entgehen, indem er das ursprüngliche Vorhandenseyn der mannichfaltigsten Stoffe lehrte, so daß also bei der Weltbildung nichts im eigentlichen Sinne des Wortes erst entsteht oder wird, sondern daß vielmehr das bereits wesentlich Vorhandene nur durch Ausscheidung aus chaotischer Mischung hervortritt. Die einzelnen Stoffe entstehen nach seiner Meinung nicht durch Umänderung Eines Urstoffes, sie werden nicht erst gebildet, sie existiren schon, das Werden der Dinge ist keine *ἀλλοίωσις*, sondern nur *σύγκρισις* und *διάκρισις*. Nach den frühern Jonikern entstehen, um die Sache durch ein Beispiel zu erläutern, die dichtern und schwerern Körper durch Verdickung des Urstoffs; nach Anaxagoras sind unendlich viele und kleine Theile von Erde, Gold, Knochen u. s. w. in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit ursprünglich vorhanden, scheiden sich und treten in kleinern oder größern Massen zusammen, so jedoch, daß fortwährend in dem kleinsten Theile der Materie alle übrigen materiellen Stoffe vorhanden sind (*πᾶν ἐν παντί*); jedes Ding scheint dasjenige zu seyn, wovon die meisten Theile darin zu finden sind (*κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν χαρακτηρίζεται*). Von der Atomenlehre des Leucippus

a) Vgl. Herbart's philos. Encyclop. S. 287 und die daselbst angeführten Aeußerungen Hegel's.

und Democritus, welche ebenfalls auf σύγκρισις und διάκρισις bei der Erklärung des Werdens der Dinge zurückkömmt, unterscheidet sich die Lehre des Anaxagoras dadurch, daß sie ursprüngliche Qualitäten annimmt und alle diese einzelnen Stoffe in inniger Mischung und Durchdringung zu Einem Ganzen vereint sich denkt. Homöomerien sind übrigens alle diejenigen Stoffe, ὧν τὸ μέρος ὅμοιον τῷ παντί, die Elementarsubstanzen, aus welchen die Materie besteht.

Hieraus geht nun hervor, wie Anaxagoras zu seiner Annahme eines von der Materie getrennten Geistes kommen mußte. Schon die frühern Joniker hatten das belebende, die Welt bewegende Princip in einer vernünftigen Thätigkeit gesucht a), sie dachten sich dieselbe aber an der Materie und konnten dieß um so leichter, da sie sich dieselbe als Einen Urstoff vorstellten und die ganze Natur gleichsam als ein belebtes Wesen betrachteten. Anaxagoras hatte sich aber durch seine Annahme ursprünglich verschiedener Stoffe den Weg zu jener Meinung abgeschnitten. Wer Eine Ursubstanz annahm, fand in derselben auf der Stufe der höchsten Entwickelung das geistige Wesen der Natur; wer hingegen, wie Anaxagoras, viele ursprünglich vorhandene Stoffe annahm und die Veränderung derselben leugnete, hätte inconsequent seyn müssen, wenn er nicht zugleich auch die Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit des Geistes anerkannt hätte. Die verschiedenen materiellen Stoffe waren nach seiner Ansicht so mit einander vermischt und vereint, daß keiner ohne den andern bestand, wie bereits gesagt worden ist. Wäre nun das geistige Wesen mit einem einzigen materiellen Stoffe, sey es auch mit dem feinsten derselben, in Verbindung, so hätte es bei der Verbindung aller Homöomerien unter sich

---

a) Ritter's Gesch. d. ion. Philos. S. 313. Dessen Gesch. d. Philosoph. B. 1. S. 298 ff.

auch wieder mit allen vermischt seyn müssen und wäre dadurch mit den rohsten, unbelebten Naturkräften, bei welchen nur mechanische Wirkung sichtbar ist und bei denen man nichts Geistiges wahrnimmt, in Verbindung gebracht worden. Daher sagt Anaxagoras: „wäre der Geist mit Einem Stoffe vermischt, so müßte er mit allen vermischt seyn." Dieß ist der physikalische Grund seiner Annahme eines von der Materie getrennten Geistes; die Lehre von den Homöomerien forderte nicht bloß die Anerkennung der Eigenthümlichkeit des Geistes und der Verschiedenheit desselben von Erde, Luft, Wasser, Fleisch, Knochen u. dgl. m., sondern auch die Anerkennung der absoluten Getrenntheit desselben von diesen Dingen. Sobald der Geist mit den materiellen Stoffen in Verbindung stand, war er wie dieselben durch ihr gegenseitiges Verhältniß beschränkt und nicht vermögend, gleichmäßig auf Alles durch seine Kraft zu wirken, worin man doch sein eigenthümliches Wesen erblickte.

Dieß führt uns zu der genauern Angabe dessen, was nach Anaxagoras vom Geiste zu sagen ist. Er erkennt ihn als etwas Unabhängiges, nicht mit den körperlichen Stoffen Vermischtes, als das feinste und reinste Wesen, wobei noch die nicht leicht zu entscheidende Frage aufgeworfen werden kann, ob damit völlige Immaterialität im Sinne der neuern Systeme ausgesprochen werden soll und ob sie wohl überhaupt in der Anschauungsweise der damaligen Zeit lag. Diesem geistigen Wesen schreibt Anaxagoras Kenntniß aller Dinge zu (γνώμην περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχειν) und die Kraft, auf dieselben einzuwirken, hauptsächlich durch die Hervorbringung der Kreisbewegung des Alls (περιχώρησις). Indem er die unendliche chaotische Mischung in Bewegung setzt, entsteht eine, jedoch nicht absolute, Scheidung der Stoffe; die festern und dichtern Theile kommen durch die Kreisbewegung in den Mittelpunkt, die leichtern und feinern ziehen sich in entgegenge-

setzter Richtung in den Aether, wiewohl immer der Hauptgrundsatz fest gehalten wird, daß in jedem Stoffe alle übrigen, wenn auch in unendlicher Kleinheit, sich befinden. Dadurch entsteht nun die Bildung und Ordnung der Welt (διακόσμησις); der weitere Verlauf wird durch mechanische Wirkung hervorgebracht, indem alle Qualitäten ursprünglich vorhanden sind. Der Geist bringt nur durch die von ihm bewirkte Bewegung eine theilweise Sonderung der Stoffe zuwege und stellt dadurch vermöge seiner Kenntniß und seiner Kraft die Ordnung her; mit der ursprünglichen Kreisbewegung steht die noch fortdauernde Kreisbewegung der Himmelskörper in Verbindung. Außerdem zeigt sich der Geist in den Organismen, in Pflanzen, Thieren, im Menschen; er ist überall derselbe; die höhere oder geringere Vollkommenheit, in welcher er erscheint, ist durch die Organisation bedingt, Geist und Seele ist dasselbe.

Fassen wir nun dieß Alles zusammen, so ergibt sich, in welchem Verhältnisse die anaxagoreische Lehre zum Theismus, insbesondere zum christlichen Theismus steht. Der *νοῦς* ist nicht Urgrund des Seyns, sondern die Materie besteht neben ihm durch sich selbst; er ist nicht einmal Urheber der einzelnen Qualitäten, sondern auch diese sind ohne ihn und bleiben unveränderlich; er ist eine durch seine Eigenthümlichkeiten vor den körperlichen Stoffen ausgezeichnete Naturkraft, besitzt Kenntniß der Dinge, scheidet sie durch Bewegung und bringt dadurch Ordnung hervor, welche unter seiner Leitung besteht. Die einzelnen Naturerscheinungen erklärt Anaxagoras ohne den Geist, der nur prima causa movens ist; ja auch die Naturgesetze sind theilweise in der ursprünglichen, nicht durch den Geist veranlaßten Beschaffenheit der körperlichen Stoffe begründet. Wir finden daher bei ihm die Annahme einer Weltseele, wodurch der Hylozoismus der früheren Physiker in einen Dualismus übergeht. Es ist bekannt, daß Anaxagoras schon von Plato und Aristoteles getadelt wurde, daß er

von seiner Lehre keine Anwendung gemacht, den Geist in den Naturerscheinungen nicht nachgewiesen habe, sondern bei dem Causalnexus des Naturmechanismus stehen geblieben sey; und leicht erklärlich ist nun auch die von mehreren alten Schriftstellern gerügte Inconsequenz, nach welcher er den Geist als Ursache anführte, wenn sich ihm keine Naturursache irgend einer Erscheinung darbot. Die Behauptung, Anaxagoras sey Urheber des philosophischen Theismus a), bedarf daher mannichfacher Beschränkung; der Fortschritt im Vergleich mit den vorausgegangenen Speculationen ist in dieser Hinsicht nicht so bedeutend, und ich kann daher auch Schleiermacher's Ansicht nicht beistimmen, daß bei Anaxagoras der Geist wie ein deus ex machina hervortrete b). Entwickelt man genetisch, wie ein Satz seines Systems aus dem andern hervorgeht, so liegt es deutlich vor, wie die Lehre von der Selbstständigkeit des Geistes folgen mußte. Der ungefähr gleichzeitig lebende Diogenes von Apollonia legte der Luft, als dem alleinigen Urstoffe der Dinge, die *νόησις* bei; der die Existenz vielfacher Urstoffe annehmende Anaxagoras mußte auch die geistige Kraft als etwas Eigenthümliches, Substantielles, nicht als eine an andern Dingen befindliche *νόησις*, sondern als selbstständiges Wesen, *νοῦς*, ansehen c). Keineswegs liegt aber der Begriff des *νοῦς* der christlichen Idee von Gott, dem Vater, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, nahe und man darf in der anaxagoreischen Lehre nicht von ferne einen Anklang an Joh. 4, 24. suchen d).

---

a) Diese Behauptung wird angeführt von Tennemann, Grundr. der Gesch. d. Philos 2. Ausg. S. 82.

b) Ueber Diog. v. Apollon. S. 93.

c) Panzerbieter z. Diog. v. Apollon. S. 67.

d) Gegründet ist aber die Bemerkung Bretschneider's (Lehrb. d. Relig. f. Gymnas. S. 41), daß man bei Anaxagoras den kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes gewissermaßen finde, wenn man nämlich an die aristotelische Form dieses Beweises

Ueberhaupt ist zu bemerken, daß der Ausdruck θεὸς in den Bruchstücken seines Werks nicht vorkömmt, sondern erst von den Spätern gebraucht wird, zu einer Zeit, wo man das Bedürfniß stärker fühlte, die gewonnene philosophische Ansicht mit der im Volke lebenden Religion zu vereinbaren. Es lag außerhalb des Kreises, in welchem sich Anaxagoras bewegte, das Göttliche in der Welt aufzusuchen; er suchte die Naturgesetze auf und fand sie theils in den materiellen Stoffen, theils in dem bewegenden, allgemeinen Geiste, von welchem der menschliche Geist ein Theil ist. Bei Schriftstellern nach Aristoteles finden sich die ohnehin deutlich an den Sprachgebrauch der spätern philosophischen Schulen erinnernden Ausdrücke *νοῦς κοσμοποιὸς θεὸς*, *φρουρὸς*, *τὸ ποιοῦν αἴτιον*, *τεχνίτης*, *κύριος*, *δημιουργικὸς νοῦς*, *τὸ θεῖον* gebraucht, wenn von Anaxagoras die Rede ist, und sie konnten allerdings in gewisser Beziehung auf die Meinung desselben übergetragen werden. Wie sich seine Ansicht zu der Volksreligion verhielt, darüber läßt sich nichts Bestimmtes angeben. Er lebte zu einer Zeit, wo die Persönlichkeit der Götter nicht mehr von Allen angenommen wurde, sondern anfing, schwankend zu werden. Wenn er nun auch dieselbe nicht geradezu leugnete, so mußte er doch auf mannichfache Weise anstoßen. Alle Naturerscheinungen erklärte er physisch und machte hierbei, wie bereits gesagt, keine Anwendung von seiner Lehre vom Geiste; die Sonne war ihm ein feuriger Körper; das, was nach dem Volksglauben durch Helios, Poseidon u. s. w. geschah, ward von ihm nicht etwa auf den *νοῦς*, als das göttliche Princip, sondern auf die nächsten mechanischen Natururfachen zurück-

denkt, wobei auf ein *πρῶτον κινοῦν* geschlossen wird. Vgl. über diese Beweisform Baumgarten-Crusius, Dogmengesch. B. 2. S. 920. Nicht zu vergessen ist jedoch, daß der *νοῦς* bei Anaxagoras ein *πρῶτον κινοῦν* nur im engsten Sinne des Worts ist.

geführt, und er fing an, im Homer Allegorien zu suchen. Es ist daher ganz natürlich, daß man ihn unter die τὰ θεῖα μὴ νομίζοντες rechnete und des Atheismus beschuldigte, denn die Natur mußte durch seine Lehre entgöttert erscheinen; ein Mechanismus, wobei der νοῦς auch seine Rolle spielt, tritt an die Stelle eines lebendigen Wirkens. Dieselbe Geistesrichtung finden wir bei dem Historiker Thucydides, welcher, nach Marcellinus, gleichen Vorwurf hören mußte und auch zu den Schülern des Anaxagoras gehörte. Während noch Herodot auf religiöse Weise Alles, was er erzählt, auf die Götter zurückführt, entwickelt Thucydides pragmatisch den Gang der Geschichte, und es kömmt ihm gar nicht in den Sinn, auf eine religiöse Weltanschauung Rücksicht zu nehmen. So betrachtete Anaxagoras die Weltbildung als Physiker und kam auf dem Standpunkte des reinen Naturforschers auf seine Lehre vom νοῦς in Folge der Homöomerienlehre, wodurch er Seyn und Werden erklären wollte. Das Teleologische, welches man sonst zunächst erwarten sollte bei demjenigen, der da behauptet, neben der Materie sey ein bewegender Geist, tritt bei ihm ganz in den Hintergrund, ein sprechender Beweis, daß nicht teleologische Weltbetrachtung ihn zu seiner Annahme führte. Wenn Aristoteles in einer bekannten Stelle (de anim. I, 2) sagt, der Geist sey nach Anaxagoras τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς, so ist dieß durchaus nicht ethisch zu fassen, sondern ebenso viel, als in einer andern Stelle τὸν αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, wie wohl die Beschränkung nicht außer Acht zu lassen ist, daß der νοῦς die Qualitäten in der Materie gegeben vorfindet und nur als Urheber der Weltordnung gelten kann durch die von ihm vermöge seiner Einsicht und Kraft geordnete Bewegung und durch die Aufsicht über den mechanischen Fortgang des auf diese Weise herbeigeführten Weltlaufs. Ein Verdienst des Anaxagoras ist es allerdings, durch die gesonderte Betrachtung des

Geistes und der Materie Veranlassung gegeben zu haben, das Wesen des Geistes genauer zu erforschen, wie überhaupt sein ganzes System merkwürdig ist. Allein man kann bei ihm keine reinere Gottesidee finden, als sie bei den denkenden Köpfen seiner Zeit im Allgemeinen zu finden war. Das Christliche im Plato ist nachzuweisen, schwerlich aber im Anaxagoras; wer seine Lehre aus den Quellen kennt, wird gewiß hiervon überzeugt seyn. Die ältere griechische Philosophie war nicht Religionsphilosophie, sondern Physik; erst bei fortschreitender Ausbildung derselben mußte ihr Verhältniß zu dem nationalen Polytheismus zur Sprache kommen und einen Gegensatz zwischen der philosophischen und der religiösen Ansicht des Volks hervorrufen, welchen man durch Allegorisiren auszugleichen suchte, wie dieß bekanntlich von den Stoikern geschah. Das Christenthum hat den hohen Vorzug, das fromme Gefühl zu befriedigen und zu gleicher Zeit die reinste, mit der tiefsten Forschung vereinbare Gottesidee aufzustellen, womit man jene physischen Speculationen, ungeachtet des ihnen auf ihrem Gebiete zukommenden relativen Werths, nicht vergleichen kann.

Recensionen.

Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, nach dem Compendium des Hrn. Dr. W. M. L. de Wette, von Dr. Aug. Detl. Chr. Twesten; zweiten Bandes erste Abtheilung, welche die Theologie und die Angelologie enthält. Hamburg, Perthes 1837. XXX. u. 383 S.

Wir erlauben uns vor Allem an die Recension des ersten Bandes, Jahrgang 1828. I. S. 196, zu erinnern. Rariora cariora! Von Seltenheit reden wir hier nicht bloß in der zeitlichen Bedeutung, obgleich wir nicht umhin können, es zu erwähnen, daß das Publicum den ersten Band der Vorlesungen bereits in der dritten Auflage verlangt und erlangt hatte, ehe es zu dieser Fortsetzung gelangte, wonach man schon im Allgemeinen Recht hat, von der Seltenheit twesten'scher Schriften klagend und ehrend zu reden: nein, wir meinen vorzüglich die Seltenheit solcher theologischen Schriftsteller, welche, nachdem sie sich ihres Willens, ihres Berufs, ihrer Gabe und Kraft bewußt geworden sind, nun auch durch keine Zufälle der Zeit sich abhalten lassen, das, wozu sie Bestimmung haben, allein ins Auge zu fassen und durchzuführen. Qui sis esse velis, nihilque malis. Nimmt man diesem Wahlspruche eines berühmten Geschichtschreibers das offenbar Eigensüchtige und Mißbräuchliche ab, so bleibt ein rühmlicher

und großer Grundsatz übrig, dem man zu Nutz und Frommen der Wissenschaft weitere Herrschaft, als er inne hat, wünschen möchte, und der den Verfasser der Vorlesungen, wie uns es scheint, charakterisirt. Twesten beschränkt sich das Feld seiner Arbeit nach mehreren Seiten hin, ohne daß es ihm fürs Erste Alle Dank wissen werden, und so, daß er nur sich seines eigenthümlichen Rechts zu bedienen scheint. Allein er thut es in der Absicht für eine gediegene und in ihrer Art befriedigende Bearbeitung des Gegenstandes, wie sie nur innerhalb solcher Schranken möglich ist, und thut es mit einem dem ganz entsprechenden Erfolge. Heut zu Tage gilt es für eine sogar unerträgliche Beschränkung, wenn sich die Dogmatik bei analogischer Erkenntniß Gottes genügen läßt, wenn sie viel mehr den gegebenen Glauben reproduciren als produciren will, wenn sie viel mehr die Reflexion über ihren Gegenstand zu erschöpfen als den speculativen Begriff abzuschließen bemüht ist. Gesetzt, dieß wäre Beschränkung — welches wir noch nicht zugeben, weil diejenigen, die ihr speculatives Wissen für ein absolutes halten, in der That nicht mehr wissen und oft sogar nicht Anderes als die Andern, und weil die richtige und vollständige Reflexion den Charakter der Speculation erlangt — aber gesetzt, es wäre Beschränkung, so müßten es ihr die Absoluten Dank wissen, daß sie ihnen eine so vollständige und gediegene Vorarbeit geliefert. Unser Verfasser ist seinem frühern Standorte und Verfahren vollkommen treu geblieben und hat, wohl erkennend, wie er sich damit zur jetzigen Zeit verhalte, für gut gefunden, sich in der Vorrede über seine Aufgabe, nämlich das Lehrgebäude des evangelisch-lutherischen Kirchenglaubens lebendig zu reproduciren und über die Principien seines Verfahrens ausführlich zu erklären. Zur lebendigen Hervorbringung des Kirchenglaubens in jetzigen Sprach- und Gedankenformen haben freilich Schleiermacher, Hase und Andere, Jeder in seiner Weise mitgewirkt,

Twesten aber mehr als sie, weil er sich anders und voller als sie, wie er es hier ausdrücklich thut, zum evangelischen Supernaturalismus bekennt. Er stellt sich keineswegs mit den idealistischen Theologen ohne Weiteres über den gewaltigsten und peinlichsten aller Gegensätze, wenn schon über viele supernaturalistische Systeme; er nimmt mitten im reellen Begriffe des Uebernatürlichen und des Wunders seinen Platz, und hat zur Vertheidigung desselben in vorliegender Abtheilung (z. B. in der Lehre vom concursus miraculosus und in der Lehre von den Engeln) neue bedeutende Beiträge geliefert. Wenn sich nun auch, soviel wir uns erinnern, weder jetzt noch früher ganz klar herausgestellt hat, wiefern für den Verfasser eine religiöse Abhängigkeit von solchen Schriftlehren bestehe, deren Inhalt sich auf Bestandtheile des christlichen Bewußtseyns nicht mit Nothwendigkeit zurückführen noch wissenschaftlich erhärten läßt, so besteht doch für ihn diese Abhängigkeit, und obgleich er, wie sich schon aus dem bekannten Verhältnisse dieser Vorlesungen zur Religionsphilosophie Schleiermacher's ergibt, dem einseitig intellectualistischen Supernaturalismus ferne und fremd bleibt, also sich auch keinen atomistischen und mechanischen Schriftbeweisführungen hingeben kann, so stellt sich ihm doch, wie er geflissentlich bemerkt, die Erkenntniß zum Gefühle anders als dem erwähnten Vorgänger. „In den Aussprüchen Christi und der Apostel ist uns eine Quelle höherer Erkenntniß eröffnet." Die Offenbarung wird uns also auch auf dem Grunde ihrer Thatsachen und unsers ihnen nachgebildeten Bewußtseyns nach der authentischen Auslegung von beiden, die wir den Aposteln verdanken, Erkenntnisse mittheilen, die dem speculativen oder dem empirischen Wissen analog sind, ohne dieselbigen zu seyn. Demnächst will Twestens Glaubenslehre Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche seyn und ist es in der That mehr als irgend eine, die sich in den neuern Zeiten so

genannt hat. Auch in dieser Beziehung tritt der Verfasser Schleiermachern mehr entgegen als nahe, und zwar auf zweifache Weise; erstlich weil Schleiermacher unter dem Einflusse seiner ursprünglichen, reformirten Confession bleibt (was jedoch manche Kritiker zu eilig in den vorgeschobenen Unterscheidungslehren, z. B. in der Prädestinationslehre, erkennen wollen, da doch die letztere von ihm mit ganz anticalvinischen Lehren in unmittelbare Verbindung gebracht wird), zweitens, weil derselbe große Dogmatiker dennoch die Lehre der ungetrennten oder in sich einbaren ganzen evangelischen Kirche als solche wissenschaftlich darzustellen strebt. Und hiemit steht noch eine dritte Differenz in Verbindung. Unser Verfasser fängt die Betrachtung bei den vorliegenden kirchlichen Lehrbestimmungen an und führt ihren Inhalt auf den lebendigen Geist und auf das christliche Bewußtseyn, wie es sich nach seiner Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit in der Schrift ausgesprochen hat, zurück, so daß es sich erkennen läßt, wie und warum es gerade zu solchen Reflexionen kommen mußte, während Schleiermacher den umgekehrten Weg einschlägt, woraus sich von selbst ergibt, daß die eine Methode mehr geeignet ist, das Alte, oft nur zu schnell Beseitigte, für uns verständlich zu machen und durch Verständlichung geltend zu erhalten, soweit es wesentliche Haltbarkeit hat, die andre aber mehr neubildend und umgestaltend verfährt. Was wir nun schon im Allgemeinen von den verschiedenen Arten, sich selbst zu beschränken, die dem Verfasser beliebten, gesagt haben, daß sie ganz dazu dienen, seine eigenthümliche dogmatische Kraft zur Entwickelung zu bringen, lassen wir hier wieder in jeder Hinsicht gelten. Die wichtigste Eigenthümlichkeit des christlichen Dogmatikers bleibt immer die eigne lebendige und innige Ueberzeugung von der Wahrheit des Kirchenglaubens, um dessen Darstellung es sich handelt. Sehen wir nun den Verfasser von dem religiösen Werthe der Lehren der lutherischen Confession durchdrun-

gen, so scheint er, da dieß wahrscheinlich auch in Ansehung ihrer strengen Unterscheidungslehren der Fall ist, desto mehr Pflicht und Recht zu haben, sich auf dieselbe als Dogmatiker zu beschränken. Dennoch erlaube uns der Verfasser, die schon früher geäußerte Ueberzeugung (Jahrgang 1828. S. 216 f.) von Neuem auszusprechen, daß seine persönliche kirchliche Gesinnung, wie er sie z. B. S. XV. bezeichnet und allenthalben kenntlich gemacht hat, ihn nicht schlechthin hindern konnte, und seine theologische Stellung zur deutschen Kirche ihn dazu veranlassen mußte, in confessioneller Beziehung sich wie Schwarz und Schleiermacher zu halten. In jener erstern Beziehung nämlich steht der Verfasser ganz anders als diejenigen, welche der geschichtlichen Gesinnung entsagend und die ganze Entwicklung sistirend, das wahre Christen- und Kirchenthum in den Kreis der lutherischen Lehrbestimmung einzwängen; er freut sich der Union, sofern sie frei und innerlich ist und in der Uebereinstimmung über die Hauptpunkte des Evangeliums bei relativer Anerkennung besonderer Lehrtropen besteht; er wird so Manches von herkömmlichen Bestimmungen der lutherischen Theologen fallen lassen und vollkommnere Formeln anstreben, er wird die Grundsätze der großartigen schleiermacher'schen Toleranz ehrend anerkennen; er wird dagegen für die eigenthümliche altlutherische Lehre auch das verhältnißmäßige Recht, Anerkennung und Vertretung zu finden, in Anspruch nehmen. Freilich nun genießt die reformirte Lehre nicht weniger Recht, für sich vertreten und dargestellt zu werden, nur daß die eine wie die andre Dogmatik, dafern sie beide der Union nicht entgegenwirken, in dem Eigenthümlichen der andern Confession kein Hinderniß mehr finden darf, derselben den christlich-evangelischen Charakter zuzusprechen. Stehen sie aber so zu einander, so befinden sie sich auch eben in Ansehung der Unterscheidungslehren in irgend einer gegenseitigen Annäherung; diejenigen Symbole, in welchen

sich schon in der begründenden Zeit der Reformation der Gegensatz am wenigsten ausdrückte oder am meisten vermittelte, treten dann auch vorzüglich für sie ins Gewicht, und dieß werden dieselbigen seyn können, die den Unterschied des Protestantismus und Katholicismus, den Unterschied des Protestantismus und Socinianismus am deutlichsten und entschiedensten begründen; jede Seite wird ohnehin der Zeit nach vornehmlich damit zu thun haben, den wesentlichen Inhalt des Evangeliums nach der ursprünglichen (sowohl lutherischen als reformirten) Auffassung der Neologie gegenüber, die ihn möglichst undenkbar gemacht hat, denkbar zu machen. Dazu kommt, daß nun denn doch auf dem Gebiete des Bekenntnisses, dem liturgischen und katechetischen, das Bedürfniß entstehen wird, den gemeinsamen Ausdruck der unirten Gemeinschaften zu finden, ein Bedürfniß, dem die Theologen pflichtig sind und welchem die praktische Theologie ohne die dogmatische nicht genügen kann. Kurz weder die negativen noch die positiven Ursachen der Union sind so schwach, daß sie nicht eine gemeinsame einige Bearbeitung der evangelisch-protestantischen Dogmatik hervorbringen sollten; die Eigenthümlichkeit des Theologen kann zwar noch ebenso überwiegend lutherisch seyn wie reformirt, aber sie kommt, wenn sie der historischen Entwicklung nicht fremd ist, der Eigenthümlichkeit der absolut getrennten Confession nicht mehr gleich; und auf keinen Fall würde es der Idee der Theologie oder der Kirche entsprechen, wenn im kirchlichen Leben die Einigung bestehen und durch den Unterschied des lutherischen und heidelbergischen Katechismus ungehindert bleiben, dagegen in der Dogmatik nicht vollzogen werden sollte. Die Vollziehung derselben in der Wissenschaft würde gerade einem Theologen von so evangelischem Geiste und so unbestochener, freier und doch strenger Dialektik, als der Verfasser ist, vorzüglich gelingen; indessen läßt sich, auch abgesehen von dem Momente religiöser Rich-

tung, sehr wohl einsehen, wie ihn seine Methode zu einem Verfahren bestimmen konnte, bei welchem er nun nur mittelbar und gleichsam absichtslos der dogmatischen Union zum Förderniß wirken wird. Der Verfasser hatte nicht das Interesse der Systembildung; ihm genügte in dieser Hinsicht, was Schleiermacher geleistet; ebensowenig das Interesse der Neubildung dogmatischer Lehrsätze oder der weitesten und einfachsten Formel für die Fassung des evangelisch-christlichen Bewußtseyns; sein Hauptinteresse war ein bestehendes kirchliches Lehrgebäude, ein schon gegebenes und möglichst ausgebautes mit neuem Leben zu beseelen und dessen Sinn bis in die Fundamente und von da wieder bis in alle Theile des Ausbaus zu verfolgen, um auf diesem philosophisch-historischen Wege den biblisch-christlichen Glaubensgrund selbst, soweit es die Wissenschaft vermöchte, klar und fest zu machen. Bei solcher Absicht muß man sich schon auf die lutherische Seite neigen; oder man kann sagen, nur die auf dieser Seite genossene kirchliche Erziehung vermag eine dergleichen Absicht hervorzubringen. Nämlich eine compacte, im Ganzen einige und fortgesetzte, an Durcharbeitungen des Stoffes reiche dogmatische Tradition gibt es nur auf Seiten der lutherischen deutschen Confession. Vielleicht war dieser Umstand Ursache, daß schon Wegscheider, Bretschneider und de Wette sich ausschließlich auf die Dogmatik nur Einer Seite richteten. Nicht daß es der reformirten an reichen dogmatischen Leistungen, an Scholastik und Antischolastik, an systematischen und dialektischen bedeutenden Arbeiten fehle; gerade dort wird auf der Einen Seite das Aeußerste von scholastischer Subtilität, auf der andern das Mehrste und Mannichfaltigste von freien Zurückführungen der Dogmatik auf biblische Grundvorstellungen gefunden, nur nicht eine so breite symbolische Grundlage, als die augsburgische Confession in Verbindung mit der Concordienformel bietet, viel weniger ein so

festes und dauerndes Sichanschließen an den symbolischen Buchstaben, als von Hutter bis Buddeus und Reinhard bei den Lutherischen herrscht, noch ein so dauerndes Wiederauffassen der Arbeiten des Vorgängers und der Vorgänger wie in eben dieser Reihe. Wer daher ganz in der Weise Twesten's die altreformirte Kirchenlehre darstellen wollte, würde ein kaum ausführbares Geschäft vorfinden, oder sich auf die strengsten Nachfolger des über die herrschendsten Symbole hinausreichenden eigentlich calvinischen und bezaischen Lehrgebäudes beschränken müssen.

Die vorliegende erste Abtheilung (man hat eine zweite und dritte zu erwarten) befaßt Dogmen, an denen der confessionale Gegensatz fast gar nicht betheiligt ist, obgleich manche Verschiedenheit der beiderseitigen theologischen Lehrart, die Dogmen von Gottes Wesen, Eigenschaften, Werken und Trinität, und von den Engeln. Alle diese Gegenstände erscheinen hier durch die Weise der Entwicklung und Zusammenstellung, die dem Verfasser eigen ist, in einem neuen Lichte; vorzügliche Sorgfalt ist der Lehre von den Eigenschaften, von der Weltregierung und Mitwirkung, von der Dreieinigkeit und den Begriffen Engel und Teufel zugewandt; an eben diesen Stücken entwickelt der Verfasser auf Anlaß der Erklärung der alten Bestimmung neue Ansichten, die ebenso apologetische als kritische Wirkung haben.

Der Begriff Gottes ist, ohne adäquat zu seyn, wahr und gültig. Gott ist bekannt, geoffenbart und doch unbegreiflich. Der Verfasser zeigt, indem er von den einfachsten Bestimmungen ens infinitum, necessarium, zu den andern, extra mundum, mundi causa, spiritus independens übergeht, wie jede in ihrer Art nöthig werde und möglich bleibe, wobei wichtige Bemerkungen über Pantheismus und Dualismus (absolute Trennung der Welt von Gott) und über den persönlichen Gott des Evangeliums vor-

kommen. Referent findet aber schon hier keinen Grund, die Urbestimmungen, d. h. die symbolischen, z. B. der augsburgischen Confession, an deren Erläuterung sich Alles sehr lehrreich anknüpfen ließe, ganz zu übergehen. Wichtiger ist und dem ganzen Verfahren des Verfassers sehr angemessen, daß er bereits hier fragt, ob nicht dergleichen Begriffe: unendliches, nothwendiges Wesen, rein metaphysisch und für das religiöse Bewußtseyn gleichgültig seyen? Er verneint es mit Recht. Sehnsucht nach wahrem ewigen Seyn, Gefühl der Eitelkeit der Dinge seyen Grundtöne der religiösen Stimmung. Jene Sehnsucht finde ja nur in dem Bewußtseyn vom summum bonum, finis theologiae = Gott, Befriedigung. Allein die Frage wäre doch außerdem noch diese, wie sich der Begriff Gottes christlich bestimme, ob das Christliche bloß in der Trinität, oder doch bloß in den später vorkommenden eigenschaftlichen Lehren enthalten sey, oder aber schon in der allerersten Definition von Gott. Gerade in dieser Hinsicht wäre es nicht uninteressant, die einfachen Bestimmungen des 1. Artic. conf. Aug. (und ähnliche der reform. Bekenntnisse) voran zu stellen. Und zwar Referent gesteht, daß es ihm eben in christlicher Dogmatik nöthig scheint, das Christliche der Definition in dem ens absolutum und absolute bonum zu suchen, ehe noch von Eigenschaften im gewöhnlichen Sinne die Rede ist. Die alten Dogmatiker haben dieses Erforderniß mehr durch die Eintheilung der Dogmatik als durch die Definition Gottes selbst erledigt. Bei Buddeus allein, wenn ich mich recht erinnere, bekommt das absolute bonus wenigstens schon eine höhere Stelle (unus, verus, bonus), obgleich noch nicht die rechte.

Ueber die Beweise für das Daseyn Gottes gibt der Verfasser in Ansehung ihrer Bedeutung und Nothwendigkeit, ihrer Harmonie und Totalität theils alle die Aufschlüsse, welche das wissenschaftliche Bewußtseyn unserer

Zeit hegt, theils fügt er neue Bemerkungen, z. B. über den Zirkel im Beweise, mit dem es so schlimm nicht sey, hinzu. Er thut auch dem Beweise aus der Offenbarung seine Ehre. Der Satz: „der Fromme bedarf keines Beweises, um des Daseyns Gottes gewiß zu seyn", hat freilich seine Richtigkeit; daraus folgt jedoch keineswegs — abgesehen davon, daß an der Wahrhaftigkeit der Frömmigkeit noch immer etwas fehlen mag — daß dergleichen Beweis für ihn überflüssig sey, denn daß er den Inhalt des Bewußtseyns denkend vollziehe, wird selbst zur Stätigkeit und Ausreifung des Bewußtseyns mit gehören.

Die Lehre von den Eigenschaften zeichnet sich durch erklärende Stellung und Rechtfertigung alter Formeln aus; ein Geschäft, bei welchem sich die dogmatische Tugend des Verfassers allezeit vorzüglich bewährt. „Die göttlichen Eigenschaften drücken verschiedene Beziehungen aus, unter welchen die Gottesidee im frommen Bewußtseyn vorkommt." Ueber die Realität der Begriffe wird dem gemäß gelehrt. Merkwürdig ist, wie auch die via eminentiae als Ergänzung der andern beiden Wege gerechtfertigt seyn will. Wesentlich neu und eigenthümlich ist es, daß die attributa relativa (im Gegensatze der absoluta) fürs Erste auf M a c h t und L i e b e bezogen, dann aber von beiden Punkten aus das ordinans und ordinatum, oder die allgemeinere und bestimmtere Beziehung des endlichen Daseyns auf Gottes Ursachlichkeit unterschieden werden, so nämlich, daß sich die absolute und geordnete Macht, Allmacht, durch Allgegenwart, und die Liebe, die nach der verschiedenen Relation zur Sittlichkeit und Glückseligkeit, Heiligkeit und Güte ist, als Gerechtigkeit und Gnade näher bestimmt. Jetzt berücksichtigt der Verfasser nur noch die dieser Ursachlichkeit zum Grunde liegende Intelligenz, und findet sie in Weisheit und Allwissenheit eigenschaftlich ausgedrückt, indem er zugleich zeigt, warum besondere Eigenschaften des Willens zu setzen nicht erforderlich sey. Gewiß

ein gelungener Versuch, wenn man das Bedürfniß der Vereinfachung, den Unterschied des Natürlichen und Sittlichen, den ebenso wichtigen des Allgemeinen und Einzelnen oder vielmehr der zweifachen Beziehung der Dinge auf Wirkung und Mitwirkung Gottes, endlich die Symmetrie zwischen heiliger Güte und gerechter Gnade in Anschlag bringt. Viel ist freilich dem schon vorgearbeitet, aber desto besser! Manches ließe sich noch erinnern. Zunächst sieht Referent nicht, warum nicht die Weisheit, wenn sie wirklich, wie der Verfasser annimmt, sich zur Allwissenheit ebenso wie Allmacht zur Allgegenwart verhält und wie Liebe zu den subsumirten Begriffen, als ein Drittes der Macht und Liebe gleich geordnet werden soll. Vergl. augsb. Bek. 1. „unermeßner Macht, Weisheit und Güte." Auch die heilige Schrift würde diese Coordination begünstigen. Streng genommen, fehlt in der bei den Alten gewöhnlichen Weise, die göttlichen Eigenschaften zu behandeln, von jeher die rechte Anschließung an die biblische Sachlage, oder sie bringen einzeln aufgegriffene Momente der Bibel gar nicht mit der Logik des Gegenstandes in Einklang. Wie wenn Baier die Vollkommenheit als eine einzelne Eigenschaft setzt, Seligkeit und Herrlichkeit hingegen ganz übergeht. Die Herrlichkeit, die Buddeus sehr gut gestellt, berücksichtigt unser Verfasser ebenfalls nicht, dagegen alle jene Begriffe: Aseität, Spontaneität, Sufficienz ꝛc. unter dem Titel der absoluten (der reinen Gegensätzlichkeit Gottes und der Welt), welche sämmtlich entweder der Metaphysik oder doch der bloßen Lehre vom Wesen überlassen, oder aber unter wirkliche, lebendige und biblisch-unmittelbare Begriffe von Gott, wie Ewigkeit, Seligkeit, Herrlichkeit, subsumirt werden sollten. Endlich, so richtig mir die Beziehung der Gerechtigkeit auf den Mißbrauch der Freiheit und auf die Möglichkeit des Bösen zu seyn scheint, so folgt mir doch daraus nicht, daß die gewöhnliche Eintheilung dieses Begriffs so zu mißbilligen sey, wie sie der

Verfasser S. 49 f. in der Note mißbilligt. Denn der gemeinschaftliche Gattungsbegriff, der alle Glieder der Eintheilung umschließt, ist eben die Beziehung der heiligen Liebe auf den Mißbrauch der Freiheit. Die göttliche Freilassung der Wesen ist eine geordnete, die Bestimmung und Offenbarung dieses Geordneten (legislatio) kömmt also der Eigenschaft zu, welche der ungeordneten Freiheit ihr Recht von vorn herein entziehet. Sehr befriedigt finden wir uns durch das Ineinanderseyn der Gnade und Gerechtigkeit, wie es aus der Darstellung des Verfassers hervorleuchtet.

Die göttliche Causalität und Abhängigkeit der Welt wird nicht allein durch wirksame Eigenschaften Gottes, sondern auch durch den Begriff der Werke Gottes ausgedrückt, der Werke, die jenes Verhältniß der Abhängigkeit erst eigentlich vollziehen. Das Werk Gottes ist ebenso wie das Wesen Gottes, das wir dennoch in einer Mannichfaltigkeit von Begriffen auffassen, ein Einiges, und zwar ebenso subjectiv als That und Wirkung ein einiges, wie objectiv als Gewirktes, als Welt, als Universum. Man könnte wohl fragen, ob nicht die Welt selbst, die Kreatur, als so oder so beschaffen, göttlich, gut rc., Inhalt der religiösen Vorstellung sey, und ob die darauf gerichtete Betrachtung eigenthümliche Lehrsätze des christlichen Glaubens erzeuge. Allein das Religiöse der Weltbetrachtung liegt eben lediglich in der Beziehung der Welt nicht auf sich selbst, sondern auf Gott, und insofern ist es genügend von den Werken Gottes im subjectiven Sinne zu lehren. Dadurch aber, daß die Dogmatik denn doch von der Theologie zur Anthropologie führt, wird sie noch in objectiver Weise Kosmologie. Was die Werke Gottes anlangt, so läßt Twesten jedem vorhandenen Begriffe: Schöpfung, Erhaltung, Mitwirkung, Vorsehung, Weltregierung sein volles Recht widerfahren. Die zum Theil ungerechte Kritik und unangemessene Veränderung, die

ihnen von Schleiermacher und de Wette widerfahren war, hat er treffend beseitigt, ohne das Richtige daran zu verkennen. Das Neue und Vorzügliche besteht hier in der Anschließung derselbigen Begriffe an die Eigenschaftslehre, in der Festsetzung ihres Systems und in der Behandlung des concursus oder der Mitwirkung. Die Beziehung der Welt auf die wirkenden Ursachen in der Schöpfung und Erhaltung entspricht den Eigenschaften der Macht, der absoluten, der geordneten Macht und der Allgegenwart; die Beziehung der Welt auf die Endursachen in der Vorsehung und Regierung den Eigenschaften der Weisheit und Liebe. (Das Verhältniß zwischen Allwissenheit und Weisheit, wie es sich der Verfasser denkt, ist uns nicht klar geworden; denn auf der Tafel der Eigenschaften steht die Weisheit voran, sonst die Allwissenheit. Seine ganze Betrachtung darüber führt zu keinem rechten Resultate.) Zwischen der causalen und finalen Betrachtung gibt es aber eine Vermittelung; diese leistet der Begriff der Mitwirkung im Allgemeinen. Und die Vermittelung wird von jeher auch dadurch vollzogen, daß man schon bei der Lehre von der Schöpfung nach dem Zwecke Gottes fragt, worüber der Verfasser sehr befriedigend und vereinigend redet. Nun sollte freilich auch — denn das religiöse Bewußtseyn ist sehr dabei betheiligt — vom Zwecke der Erhaltung oder von der Wahrheit der göttlichen Erhaltung in Bezug auf Tod und Vergehen des Einzelnen die Rede seyn, denn man könnte vielleicht die Erhaltung, ja die Fürsorge selbst von dem Standpunkte der Erscheinung aus ganz leugnen wollen und nur Schöpfung lehren. Was S. 94 und 109. vorkommt, entspricht dem angeregten Bedürfnisse nicht ganz. Referent erinnert sich dabei an die Bemerkung Piscator's in seinen Aphor. doctr. chr., notitia dei creatoris, quae acquiritur ex verbo Dei, aut nuda est aut cum affectu pietatis. Da in der heiligen Schrift zwar nicht buchstäblich gelehrt wird, daß Gott

aus Liebe alle Dinge geschaffen und geordnet habe, wohl aber, daß in demselbigen, durch denselbigen, Alles geschaffen sey und getragen werde mit kräftigem Worte, durch welchen wir Versöhnung haben, so wäre diese höchste Identität der Schöpfung und Erlösung, der Erhaltung und Erlösung, und diese höchste Identität der causalen und finalen, der speculativen und praktischen Begriffe von der Abhängigkeit der Welt auch an diesem Orte mehr hervorzuheben als es von unsern alten Dogmatikern geschehen ist oder bei Gelegenheit dieser Wiederbelebung ihrer Lehren geschieht. Die Summe des christlich Eigenthümlichen der Kosmologie besteht unstreitig hierin, ohne daß es sich, wenn die Trinitätslehre es allein für sich in Anspruch nimmt, recht hervorthun und geltend machen kann. Der Nerv der twesten'schen Lehre über die Werke Gottes liegt in speculativer Hinsicht in dem Gedanken: die Welt ist schlechthin dependent, aber die Dependenz ist in verschiedenen Momenten zu fassen, anders, wenn noch nicht und anders, wenn schon — die Causalität oder eine Causalität des Endlichen mit gesetzt wird; das endliche Seyn und Wirken ist ein wahres und doch schlechthin bedingtes; das Ganze ist theils absolut, theils relativ zu verstehen, in beiderseitiger Hinsicht ist es anders das Einzelne in seinem Verhältnisse zur Causalität Gottes aufzufassen. So oder so bezogen, ist also auch Schöpfung von der Erhaltung und Mitwirkung, Vorsehung von der Regierung zu unterscheiden, und alles wieder Eine Causalität. Die in diesen Lehrstücken so angehäuften und sehr verschiedenartigen cruces dogmaticorum, Anfang der Schöpfung, Freiheit der menschlichen Handlung, Ursachlichkeit des Bösen, Begriff der Strafe, Gesetzmäßigkeit des Wunders, hat Twesten sämmtlich mit der philosophischen Unbefangenheit behandelt, welche auf religiöse Wahrhaftigkeit gegründet ist. Die Geschichte des menschlichen Denkens ist reicher als das letzte System; der

Theolog, der den Inhalt des christlichen Bewußtseyns denkbar zu machen hat, greift, je nachdem es die Natur des Gegenstandes erfordert, ohne das jetzige Philosophiren überhaupt und willkürlich zu ignoriren, weiter in die Reihe der speculativen Lehrgebäude zurück, um die religiöse Wahrheit an einen schon ausgebildeten Gedanken anzuknüpfen, als es etwa nach gewöhnlichen Begriffen von einem eklektischen Verfahren zulässig ist. Muß doch die Philosophie selbst an so mancher Stelle, um wahrhaft fortzuschreiten, erst auf Leibnitz zurückgehen. Wir verstehen also unter jener Unbefangenheit der Wissenschaft, welche auf religiösem Grunde ruhet, nicht sowohl ein zufälliges Auswählen der Standpunkte, als vielmehr ein ebenso freies Hinausgehen über den gewöhnlichen theologischen Standpunkt, der der Wissenschaft noch nicht entspricht, als ein Beharren im Religiösen gegen die Ansprüche des absoluten Begriffs und ein Sichgenügenlassen an der Annäherung zwischen Gedanken und Gegenstand. Wir finden uns zu dieser Bemerkung z. B. dadurch veranlaßt, daß Twesten des Problemes der Freiheit der menschlichen Handlungen wegen entschieden auf die leibnitzische Lehre als eine Hülfsvorstellung zurückgeht; daß er ferner zwar den Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen, sofern sich die ältere Theologie zu leicht an ihm genügen läßt, fürs Erste verwirft und die Beziehungen geltend macht, in welchen Gott das Böse wollend und wirkend oder vielmehr mitwirkend gedacht werden kann — als die Möglichkeit, das Mittel, das Werkzeug des Guten — und doch die Betrachtung in denselben bescheidenen Begriff zurückführt, indem er S. 137. gesteht, „daß hiebei etwas übrig bleibt, wobei die Aufgabe, die menschliche That zugleich als göttliche Wirkung zu begreifen, nicht völlig rein gelöst wird", — und „dafür mag auch in der Wissenschaft der Begriff der Zulassung seine Geltung behalten, er bezeichnet gewissermaßen die Grenze des menschlichen

Begreifens, welche uns überall entgegentritt, wo wir das Grundgeheimniß des Daseyns oder der Schöpfung berühren"; — endlich dadurch, daß er es schon S. 135. anerkennt, wie sich hier sowohl, als bei andern Gelegenheiten (z. B. der Trinitätslehre) die Wahrheit nur in zwei sich einander ergänzenden und ineinander übergehenden Standpunkten vollkommen darstellen lasse. Viel Eigenthümliches an Gedanken und Ausführungen hätten wir noch auszuzeichnen — auch eine gewisse Offenbarung der göttlichen Aseität in und an der Welt, die Vertheidigung der creatio mediata, die für den Wunderbegriff so wichtig ist, die Anwendung des Begriffs der Mitwirkung auf das objective und eigentliche Wunder, daß nämlich auch dieses die Empfänglichkeit der Natur für die Wirkungen der höhern Kraft nicht ausschließe und, sowie es an sich Gesetzmäßigkeit habe, die Harmonie des Weltganzen nicht aufhebe.

Sehr bedeutende Verdienste hat sich Twesten um die richtige Fassung und gerechte Beurtheilung des kirchlichen Begriffs der Dreieinigkeit erworben. Er unterscheidet an diesem großen Dogma absichtlicher als sonst die biblische, religiöse und speculative Seite, und weiß schon die Schriftlehre in solchen Bestimmungen und die lebendige Vorstellung des Christen in solchen verschiedenen und wieder verknüpften Momenten zu fassen, daß die kirchliche Lehre, schon ehe sie vorgetragen wird, ihrem Wesen nach als nothwendig erscheint, oder daß die in der Schriftlehre bereits anfangende und wurzelnde Speculation unmittelbare Veranlassungen erhält, sich vorläufig und noch unabhängig von den kirchlichen Formeln zu entwickeln. Der Verfasser trägt hier, nachdem er zuvor bemerkt hat, daß der Gedanke Gottes an sich zu ähnlichen Bestimmungen führe, und daß sich die kirchliche Lehre ohne Berücksichtigung der speculativen, die mit ihr in beständiger Wechselwirkung gestanden, gar nicht verstehen lasse, das Einfachste

und Haltbarste auf neue und eigenthümliche Weise vor, was je Inhalt dieser Speculation geworden ist und hat werden müssen. Es wird dem Kenner der Dogmengeschichte dabei klar, wie es in allen den so verschiedenartigen, bald psychologischen, bald logischen Erklärungen der Trinität, die von Augustinus an bis Melanchthon, Poiret, Lessing u. s. w. versucht worden sind, einen Kern, einen wirklichen einfachen Gehalt gibt, der nicht aufgegeben werden kann und darf, der sich an die biblische Lehre vom Logos und Geist unmittelbar anschließt, und dennoch nur die analogische und ektypische Kenntniß der Dreieinigkeit, keineswegs das absolute Wissen constituirt. Denn jede theistische, nicht pantheistische Philosophie muß den Gegensatz der urbildlichen und abbildlichen Erkenntniß und Selbsterkenntniß Gottes bestehen lassen. Der Verfasser unterscheidet, wie mehr oder minder von jeher geschehen ist, die Offenbarungs- und Wesens-Dreieinigkeit, nur daß gerade von jeher die speculative Lehre (und ebenfalls die kirchliche) entweder die letztere, die ontologische, sich zum ausschließlichen Gegenstande gemacht, oder beide Seiten theils nicht genug gegeneinander, theils nicht genug ineinander gestellt hat. Er untersucht zuerst: wie zwischen dem ens absolutum (necessarium) einerseits und dem Begriffe eines in der Welt geoffenbarten Gottes vermittelt werden könne? Denn weder lasse sich verstehen, wie denn das Mannichfache, Gegensätzliche, Getheilte der endlichen Dinge das schlechthin Eine offenbaren könne, noch biete das Ansichseyn des Absoluten schon einen Grund des endlichen Daseyns dar. Die Vermittelung liegt in dem die Welt umfassenden Gedanken (Verstande) Gottes, der an sich von Gott nicht verschieden, aber doch von Gott ausgehen, zum Worte und so zum Weltprincipe werden muß; in dem göttlichen Verstande, dessen Abbild der unsrige ist, welcher auch, obgleich er, zunächst durch Gegebenes bestimmt und vom Besondern zum Allgemeinen gelangend, das Uni-

versum auf ideelle Weise reproducirt, doch selbst dieses zu thun nicht vermöchte, wenn es nicht einen schöpferischen intellectus gäbe, nach dessen Vorbilde und zu dessen Nachahmung er zu theilen, zu ordnen, zu vereinen vermag. Offenbar aber kann Gott in der Welt nur seyn für ein ihn inne Werdendes. Mit dem nun, was Gott offenbar macht, ist an sich das, was den Geoffenbarten erkennt, noch nicht gesetzt. Die Natur offenbart Gott, aber erkennt ihn nicht. Der Mensch soll ihn erkennen. Gleiches aber wird nur von Gleichem erkannt, nur durch Gott erkennen wir Gott. Gott, Gottes Wort, Geist. Wie aber Gott sich offenbart, so ist er. Also eine Wesens-Dreieinigkeit wird den Voraussetzungen entsprechen, durch welche wir unsere Gotteserkenntniß überhaupt bedingt fanden. Gott ist selbstbewußter, persönlicher Urgrund aller Dinge. Wie ist er als solches Wesen zu denken? An uns selbst erkennen wir, wie das Bewußtseyn der Ichheit dadurch bedingt ist, daß wir uns gegenständlich werden, eine Vorstellung erzeugen, die wir selbst sind und die doch von dem Vorstellenden als Vorgestelltes verschieden ist. Aber das Bewußtseyn ist auf diese Weise noch nicht vollendet. Wir müssen uns auch in dem vorgestellten Ich erkennen und erfassen; das Subject muß dem Objecte noch einmal entgegentreten, oder das Ich muß sich in einer dritten Potenz als identisch mit der Vorstellung erkennen, und erst das aus sich in sich zurückgekehrte Bewußtseyn macht das Ich zu einem wahrhaft persönlichen, geistigen Wesen, welches nun in gleicher Art Subject von Willensbestimmungen für eine nach Außen gerichtete Thätigkeit werden kann.

Nicht minder wichtig, wie diese Ausführung, ist, was der Verf. schon früher über das Verhältniß des Erlösers zum Schöpfer, Erhalter, Regierer bemerkt hat. Die letztern drei Begriffe enthalten ein ganz anderes Abhängigkeitsverhältniß des Endlichen, als der Begriff des Erlösers. Regierung und Erhaltung können irgendwie auf Schöpfung

zurückgeführt werden, die Erlösung nicht. In der Erlösung bezieht sich die göttliche Causalität wieder auf das ganze Endliche, aber in andrer Art, und doch so, daß die Einheit sich wieder herstellen muß, denn es ist kein andrer Gott, der erlöset, vielmehr muß die Welt so geschaffen und beschaffen seyn, daß sie sich zur Erlösung eignet — und so, daß in der Erlösung selbst wieder Gott als Vater, Sohn und Geist zwar kein *ἄλλο καὶ ἄλλο*, aber ein *ἄλλος καὶ ἄλλος* ist. Was die Entwickelung der kirchlichen Theorie anlangt, mögen die Leser vorzüglich darauf Bedacht nehmen, daß der sogenannte concretive Begriff der Person der Begriff des Wesens selbst ist, daß die hypostatischen Unterschiede zwar nicht re, aber auch nicht bloß ratione ratiocinante, sondern ratiocinata stattfinden, daß die Theologie ganz absichtlich den Begriff des Wesens vom Begriffe des Vaters am wenigsten trennt, daß die opera ad extra auch als communia es nicht schlechthin sind, und daß die Momente der opera ad extra den Momenten der opera ad intra vollständig entsprechen. Es folgt dann eine schließliche Beurtheilung, die den wahren — gar nicht überschätzten — Werth der kirchlichen Formel — besonders gegen de Wette — sehr befriedigend ins Licht setzt. Die kirchliche Lehre hat überhaupt nie reine Speculation, viel weniger vollendete, aber auch nicht unmittelbare Bibellehre seyn wollen. Sie ist wesentlich durch vollständige Abwehr aller der einseitigen Vorstellungsweisen, welche das Fundament verletzten, hervorgegangen und hat sich so an speculative Begriffe angeschlossen. Sie ist ein dauerndes, großes Correctiv und Conservatorium der biblischen Lehre und, auf ihr Wesen zurückgeführt, der volleren, tieferen, freieren Erfassung der biblischen keineswegs hinderlich. Der Verf. hat sie in dieser ihrer Dignität gegen die Einwendungen von Schleiermacher und de Wette, welche doch die einzig bedeutenden gewesen sind in neuerer Zeit, vollkommen in Schutz zu nehmen gewußt. Das leuchtet wenigstens

aus diesen Vorlesungen nicht sattsam ein, wie nun dennoch der Verf. das Dogma von der Trinität mit Schleiermacher stellen, nämlich zum Schlußsteine der christlichen Gotteslehre (und christlichen Lehre?) machen will, und er beklagt im Verfolge der de wette'schen Anordnung (und der gewöhnlichen), seinem sonstigen Bemühen um Zusammenhang gleichsam entsagen oder Vieles anticipiren zu müssen, was sich doch hier nicht hinreichend ausführen lasse. Wir verstehen schon eine Dogmatik nicht ganz, welche der Anordnung Schleiermacher's den Vorzug gibt und doch den Inhalt der Lehren von der Dreieinigkeit und von den Engeln wie Twesten denkt und wägt. Es ist wahr, die Trinität scheint der Lehre von Christus vorzugreifen. Aber muß denn nicht auch in dem ganzen Gebiete der christlichen Lehre von Gott das christliche Bewußtseyn und die Voraussetzung Christi schon seyn und wirken? Greift die Lehre von der Vorsehung und Mitwirkung nicht auch der Lehre von der Sünde, deren Ursache und Wirklichkeit vor? Können die Begriffe von göttlicher Weisheit und Gnade, also schon die eigenschaftlichen, ohne Rücksicht auf die Erlösung in Gemäßheit des christlichen Bewußtseyns entwickelt werden? Kurz, es ist Ref., der nicht zweifelt, daß den gelegentlichen Aeußerungen des Verf. über das System gute Gründe unterliegen, nach dem, was vorliegt, noch nicht deutlich, wie es sich in dieser Beziehung zu dem, was er das herkömmliche nennt, verhalte. Die alte scholastische Lehre von der Uneigentlichkeit und Negativität der Zahl in der Trinitätslehre würde Ref. höher anschlagen, als es der Verf. in Gemeinschaft mit den evang. Theologen zu thun geneigt ist. Auf dem Punkte, wo es sich um die Verbesserungsfähigkeit und wirkliche Vervollkommnung der kirchlichen Formeln aus Quellen der Schriftvorstellung handelt, würde anzuerkennen seyn, wie es sich mit „Sohn" und „Logos" verschieden, also auch mit „ewiger Zeugung und Ausgang" eigenthümlich verhalte, und daß es fehlerhaft oder wenig-

stens unvollkommen sey, die biblischen Trilogien, Gott, Herr, Geist; Gott, Wort, Geist; Vater, Herr, Geist, bei Ausbildung der Begriffe von den hypostatischen Charakteren gar nicht zu berücksichtigen. Aber dergleichen, wenn auch Andeutungen dahin zielen, geht über die Grenzen hinaus, welche sich der Verf. einmal gezogen hat.

Leider verbietet es uns Raum und Zeit, in die vortrefflichen kritischen und apologetischen Leistungen näher einzugehen, die der Angelologie gewidmet sind. Die einschränkende Kritik des kirchlich-theologischen Systems, welches dem Verf. vorliegt, schreitet hier, wo die orthodoxen Theologen sich selbst mehr als sonst einer den andern beschränken, und aus noch mehrern begreiflichen Gründen weiter vor; desto augenscheinlicher läßt sich eben hier der biblische Supernaturalist in dem Verfasser aufs Bestimmteste erkennen, der die Selbständigkeit und Absichtlichkeit, mit welcher Christus und die Apostel die Vorstellung von den Engeln objectiviren, sich durch Schleiermacher so wenig, als durch Geringere verdunkeln läßt. Der Verf. gesteht das ganz andere Verhältniß dieser Lehren zum christlichen Bewußtseyn zu, behauptet aber mit Recht gegen de Wette, daß eine Vorstellung, die, wenn sie jenes Bewußtseyn zwar ebenso wenig begründe, als störe, es doch beleben und bereichern könne, nun eben darum nicht gleichgültig oder überflüssig heißen könne. Sehr bedeutend sind hier die Ausführungen, welche darauf bestehen, daß die Wirksamkeit der Engel die Wirkung einer endlichen Ursache sey, also der Entgegenwirkung andrer dergleichen Ursachen unterliege, in die Sinnenwelt eingetreten, zugleich in die Reihe der in derselben wirksamen Ursachen eintrete, und weder die Kräfte der Natur, noch die Macht der Freiheit schlechthin aufhebe. Die Vorstellung vom Teufel ist gewissermaßen noch wichtiger für die Auffassung der heiligen Schrift und für das Bewußtseyn, als die Vorstellung von den guten Engeln. Denn sie hängt mit der Anerkennung

des Bösen als der selbstsüchtigen, gottwidrigen Willensmacht aufs genaueste zusammen, eines Bösen, welches nicht die bloße Sinnlichkeit oder Endlichkeit des Willens oder die bloße Vorstufe des Guten constituirt. Obgleich der Verf. Niemanden wegen der ihm mangelnden Ueberzeugung von der Existenz des Teufels Unchristenthum zurechnen wird, da dieß auch der Schrift selbst entgegen wäre, so behauptet er doch nicht allein die widerspruchsfreie Denkbarkeit der Lehre nach allen Seiten hin, sondern auch mit der gänzlichen Unschädlichkeit, die sie an sich und biblisch gefaßt haben, auch den großen praktischen Werth, der ihr zugestanden werden müsse; und wirklich läßt sich ohne sie und außer ihr kein kräftiges Mittel denken, welches hinreichte, theils den bei allen tiefer fühlenden Gemüthern aufkommenden Neigungen zum Dualismus oder Pantheismus, theils den leichtfertigen Ansichten von der Zufälligkeit und Menschlichkeit des Bösen vorzubeugen. Wie diejenigen, die doch zur vollkommenen Verherrlichung der göttlichen Güte und Macht die göttliche Zulassung und Veranlassung des Bösen postuliren und den Sündenfall insofern als nothwendig setzen, nicht folgerichtiger Weise auch das Daseyn und Wirken des Teufels als nothwendig setzen wollen, läßt sich nur dann begreifen, wenn sie die andere Nothwendigkeit, die damit verwandt zu seyn scheint, scheuen, nämlich daß die Macht der heiligen und weisen Liebe sich auch am Teufel erlösend erweise. Der Verf. hat sich auf die teleologische Schwierigkeit nicht eingelassen; dieß, und daß noch nicht hinreichend klar geworden ist, wie der Begriff des intelligibeln Wesen auf den Engel überhaupt anwendbar sey, wäre das Einzige, was Ref. noch vermissen könnte.

Nitzsch.

Anzeige-Blatt.

Stuttgart. So eben ist bei uns erschienen und durch alle Buchhandlungen Deutschlands zu beziehen:

Einleitung in das System der christlichen Lehre, oder propädeutische Entwicklung der christlichen Lehrwissenschaft.

Ein Versuch von

J. T. Beck,

Professor der Theologie an der Universität Basel.

19½ Bogen. gr. 8. Eleg. br. Preis 3 fl. oder 1 Thlr. 18 ggl.

Diese Schrift des eben so originellen als tiefdenkenden, durch seine „christlichen Reden" und mehrere Abhandlungen dem theologischen Publicum bereits bekannten Verfassers ist ein höchst interessanter Beitrag zur Lösung der immer stärker hervortretenden Aufgabe, die christliche Lehre aus den Fesseln hergebrachten Systemzwanges zu befreien, und durch ein unbefangenes Zurückgehen an die Quelle ihr eine dieser entsprechendere Fassung angedeihen zu lassen. Das Buch bildet so ein würdiges Seitenstück zu dem von dem trefflichen Nitzsch in dieser Richtung gemachten Versuche.

Chr. Belser'sche Buchhandlung.

Ankündigung,

die dritte verbesserte Auflage von der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, übersetzt von Dr. W. M. L. de Wette, betreffend:

Da die in den Jahren 1831 und 32 erschienene, ziemlich starke zweite Auflage meiner Bibelübersetzung schon wieder vergriffen ist, so sehe ich mich auf eine angenehme Weise veranlaßt, nochmals die bessernde Hand an sie zu legen und ihre, wie es scheint, ziemlich allgemein anerkannte Brauchbarkeit zu erhöhen. Dabei will ich, um das Werk für Ungelehrte lesbarer zu machen, die für sie nur störenden exegetischen und kritischen Anmerkungen vom Rande in einen Anhang verweisen, für Diejenigen, welche sich in zweifelhaften Fällen Raths erholen wollen.

Meinem Wunsche, den Käufern erleichternde Bedingungen zu stellen, hat der Herr Verleger gern entsprochen: und so darf ich hoffen, daß die neu erscheinende dritte Ausgabe zur Beförderung des Lesens und Studiums der Bibel und somit der christlichen Wahrheit, unter Gottes Segen, noch mehr beitragen werde.

Basel, den 8. April 1838.

Dr. de Wette.

Die vorstehende Anzeige begleite ich mit der Versicherung, daß ich meines Theils alles thun werde, die möglichst allgemeine Verbreitung dieser Bibelübersetzung zu befördern; zu welchem Ende ein Sub-

scriptionspreis auf die drei Bände dieser dritten Auflage von 2 Thlr. 20 gl. oder 4 fl. 48 kr. stattfinden soll, außerdem gebe ich noch bei zwölf Exemplaren, die zusammen genommen werden, das dreizehnte frei. Auf Velinpapier wird eine geringe Anzahl Exemplare abgezogen; der Subscriptionspreis derselben ist 4 Thlr. 4 gl. oder 7 fl. 12 kr. ohne Freiexemplare.

Dieser Subscriptionspreis findet bis zu Ende dieses Jahres statt. Vom ersten Bande dieser Bibelübersetzung hat bereits der Druck begonnen und wird ununterbrochen fortgesetzt, so daß längstens binnen Jahresfrist das ganze Bibelwerk beendigt seyn wird.

Heidelberg, am 12. März 1838.

J. C. B. Mohr.

Es ist nun erschienen und an alle Buchhandlungen versendet:

Die Verfassung des Königs Servius Tullius, als Grundlage zu einer Römischen Verfassungsgeschichte,

entwickelt von

Ph. E. Huschke,

der Philosophie und der Rechte Doctor und der letztern Professor an der Universität in Breslau.

— non unius populi, sed generis humani —
Florus.

Heidelberg,
in der akademischen Buchhandlung von J. C. B. Mohr.

48 Bogen in gr. 8. nebst 1 Tabelle. Preis: 3 Thlr. 16 gl. od. 6 fl. 48 kr.

Inhalt: I. Capitel. Von der Stelle des Cicero über die Centurienverfassung des Servius Tullius. II. Cap. Blick auf die älteste Verfassung des Römischen Staats und deren Entwickelung bis auf Servius Tullius. III. Cap. Die Tribusverfassung und die Vollendung der Stadt. IV. Cap. Die Centurienverfassung. V. Cap. Thier- und Götterclassen und der Kalender. VI. Cap. Die Ritter-Centurien, Kopfzahl der Centurien und Uebersicht. VII. Cap. Die Volksversammlung nach Centurien. VIII. Cap. Militärische Einrichtungen. IX. Cap. Das Tributum. X. Cap. Der Census. XI. Cap. Das Gerichtswesen. XII. Cap. Blick auf die spätere Entwickelung der Servianischen Centurienverfassung. Beilage. Ueber die wahrscheinliche Dreitheiligkeit der Ramnes und Tities. Verbesserungen und Zusätze. Sachregister.

Druckfehler.

Jahrg. 1837. Heft 3. S. 470. Z. 14. v. o. und S. 502. Z. 9. v. u. lies Rosenkranz statt Strauß.

Jahrg. 1838. Heft 1. S. 18. Z. 6. v. o. u. a. a. O. lies Nitsch statt Nitzsch.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1838 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1838.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Data zur Chronologie des Lebens Jesu in dem Evangelium des Johannes.

Von

Bernhard Jacobi,
Oberpfarrer zu Petershagen bei Minden.

I. Vorbemerkungen.

Durch die strauß'sche Schrift über das Leben Jesu zu selbständigen Untersuchungen über den historischen Charakter unserer kanonischen Evangelien getrieben, wendete ich mich auf zufällige besondere Veranlassung bald der Frage nach der chronologischen Bestimmbarkeit der einzelnen Begebenheiten in dem öffentlichen Leben des Erlösers zu. Bei der Beschaffenheit der genannten Quellenschriften ist es eingestandener Maßen eine höchst schwierige Aufgabe, hierüber auch nur bis auf einen gewissen Grad ins Klare zu kommen, und eigentlich eine solche, deren völlig genügende Lösung von vorne herein scheint aufgegeben werden zu müssen. Der Versuch, die Aufeinanderfolge der in den Evangelien erzählten Begebenheiten der Zeit nach zu bestimmen, ist, seitdem man sich überhaupt wissenschaftlich mit den Evangelien beschäftigt hat, und auch in populären Schriften, unzählig oft

angestellt worden. Aber jeder erneuerte Versuch scheiterte immer wieder, theils an der Unvollständigkeit und an der Ungenauigkeit der chronologischen Angaben in sämmtlichen Evangelien, theils an den Widersprüchen, in welchen in dieser Beziehung die sogenannten synoptischen Evangelien sowohl untereinander, als mit dem johanneischen Berichte stehen. Beschränkt man die Untersuchung vorläufig auf den Erzählungskreis der Synoptiker, so beginnen die Widersprüche in der Zeitangabe gleich hinter der Tauf- und Versuchungsgeschichte und haben bei der Ankunft Jesu zu Jerusalem noch kein Ende. Ist man aber hier wenigstens zu einigen, wenn auch nur halb sichern Resultaten gelangt (wie denn eine anhaltendere, tiefer eindringende Beschäftigung mit der Sache zwar auf der einen Seite erst die Menge und die volle Bedeutung der Schwierigkeiten, auf der anderen Seite aber auch viele allgemeine und besondere Gesichtspunkte entdecken läßt, von denen aus die Beseitigung nicht weniger derselben möglich wird) und versucht nun die Erzählung des vierten Evangelisten mit denselben in Uebereinstimmung zu bringen, so kann das bei den zahllosen und sehr bedeutenden Widersprüchen, die sich da offenbaren, nur so geschehen, daß man entweder das Zeugniß des Johannes dem meist gegen ihn vereinten der Synoptiker oder das Zeugniß der Synoptiker dem des Johannes unterordnet. So vielfach es nun auch in älterer und in neuerer Zeit versucht worden ist, auf dem einen oder dem anderen dieser Wege die Widersprüche zu beseitigen und den einzelnen Erzählungen nach Maßgabe der beiderseitigen Zeitangaben und unter Berücksichtigung der für ihre Aufeinanderfolge sprechenden inneren Gründe ihren Ort anzuweisen, und so dankbar namentlich Dasjenige anzuerkennen ist, was die seitherigen Bearbeiter des Lebens Jesu hierin geleistet haben, so scheint mir dabei doch Ein Weg noch niemals mit völliger Consequenz verfolgt worden zu seyn. Man hat nämlich bisher diese

Versuche zu sehr im Einzelnen angestellt, d. h. man hat in den einzelnen Fällen die Zeitangaben des Johannes und die der Synoptiker gegen einander gehalten und durch Abwägung des Für und Wider, bald mit stärkerer, bald mit geringerer Hervorhebung des Ansehns, welches den widersprechenden Zeugnissen der Berichterstatter, sey es im Ganzen oder in dem vorliegenden einzelnen Falle, zuerkannt wurde, das Wahrscheinliche herauszubringen gesucht. An einem festen Princip aber hat es hierbei noch immer gefehlt; oder hatte man auch ein solches, so machte man es doch nicht als unumstößliches Princip mit völliger Rücksichtslosigkeit geltend. Und dieß ist der Fall nicht nur in den fortlaufenden Commentaren über die Evangelien, wie denn die gewöhnliche exegetische Verfahrungsweise eine andere, als gelegentliche und fragmentarische Erledigung der hier streitigen Fragen kaum zuläßt; sondern auch in den bisherigen Darstellungen des Lebens Jesu in seinem Zusammenhange. Gegenwärtig aber ist die Sache auf einen solchen Punkt gediehen, daß wenigstens versuchsweise ein anderes Verfahren scheint eingeschlagen werden zu müssen, um zum Ziele zu kommen. Ist man nämlich mit seinen Forschungen über die Beschaffenheit und den historischen Werth der vier evangelischen Berichte zu dem Resultate gelangt, daß das Evangelium des Johannes die einzige authentische, durchaus glaubwürdige, zwar sehr unvollständige, aber doch in sich vollkommen zusammenhängende und in allen einzelnen Theilen genaue Darstellung des Lebens Christi ist, die wir besitzen, während die synoptischen Evangelien uns nur die in schriftlicher Darstellung fixirte mündliche Evangelien-Tradition geben, wie sie durch die bei der Abfassung freilich überwiegend in den Hintergrund zurücktretende und von dem einmal vorhandenen Stoff fast ganz beherrschte Persönlichkeit der drei Sammler einiger Maßen individuell ausgeprägt worden ist, so müssen bei den unleugbaren Widersprüchen

zwischen der johanneischen Darstellung und der der Synoptiker alle streitigen Fragen, die sich auf die chronologische Anordnung der erzählten Begebenheiten beziehen, nothwendig zu Gunsten des allein authentischen und historisch genauen Berichterstatters Johannes beantwortet werden. Diesen Grundsatz nun für den ganzen Umfang, für die Gesammtmasse unserer evangelischen Nachrichten in Anwendung zu bringen, das heißt also: den Werth und die Geltung sämmtlicher in den synoptischen Evangelien vorkommenden Zeitangaben im Verhältnisse zu der Chronologie des Johannes zu bestimmen und einen Versuch zu machen, mit Zugrundelegung der johanneischen Zeitangaben und sorgfältiger, erschöpfender Benutzung aller von den Synoptikern mehr oder weniger genau und mehr oder weniger ausdrücklich zum Behufe der chronologischen Anordnung ihres Stoffes gegebenen Data, eine Darstellung der Begebenheiten im Leben Jesu der Zeitfolge nach zu geben, das ist eine Aufgabe, die bei der unendlichen Verwickelung der Sache und bei der vielfachen Abhängigkeit der Untersuchung von den Resultaten der Exegese eine vieljährige Beschäftigung mit dem Gegenstande, vielleicht ein ganzes Menschenleben erfordert. — Was ich nun von dieser Arbeit hier vorläufig dem theologischen Publicum vorzulegen wage, ist nur ein ganz kleiner Anfang, eigentlich nur eine vorgängige Untersuchung. Nicht die über die Authentie und die im engsten Sinne historische Dignität des johanneischen Evangeliums. Diese Frage nämlich ist eine Frage ganz für sich, die ich hier als zu Gunsten der genannten Schrift bereits beantwortet voraussetze; nicht als sey es meine Meinung, daß die Acten darüber schon geschlossen seyen; aber weil ich glaube, daß der neueste bedeutende, die Stärke aller früheren Angriffe in sich vereinigende Angriff von Strauß auf dieß Evangelium theils schon im Voraus durch die mit anerkannter Meisterschaft von Lücke in seinem Com-

mentare geführte Untersuchung, theils durch die besonders in diesem Punkte vortreffliche Gegenschrift von Tholuck und durch dasjenige, was zumal auch Neander im Leben Jesu hin und wieder hierüber Wichtiges und zum großen Theile Neues gesagt hat, abgeschlagen sey. Sondern, jenes vorausgesetzt, scheint es mir hier fürs Erste darauf anzukommen, mit Sorgfalt und vollständig zu ermitteln, welche mehr oder weniger sichere Resultate sich aus dem johanneischen Evangelium allein für die Chronologie des Lebens Jesu gewinnen lassen. Dieß ist hier versuchsweise von mir geschehen. Steht solches einmal fest, so wird dann erst weiter nach dem oben aufgestellten Kanon mit den Zeitangaben der übrigen Evangelisten zu verfahren seyn. Diese bleiben hier also vorläufig ganz unberücksichtigt, und ich glaube mich in dieser Beziehung auch völlig unbefangen erhalten zu haben und, den johanneischen Bericht ganz allein ins Auge fassend, mich weder durch eine günstige noch durch eine ungünstige Meinung von den mit dem Johannes übereinstimmenden oder nicht übereinstimmenden Zeitangaben der Synoptiker für die eine oder die andere Auslegung und Ansicht haben bestimmen zu lassen. Ob und wann ich den eingeschlagenen, vorstehend angedeuteten Weg weiter werde verfolgen können, hängt nicht allein von der mir sehr spärlich zugemessenen Muße für gelehrte Beschäftigung ab, sondern vorzüglich auch von der Aufnahme, welche vorliegender Anfang bei unbefangenen und in der Hauptsache einstimmigen Beurtheilern finden wird. Für diese bevorworte ich zum Ueberflusse, daß in nachfolgenden Untersuchungen natürlich viele theils schon längst anerkannte, theils erst kürzlich durch die einschlägigen Forschungen von Lücke, Bleek, Hase, Neander u. A. festgestellte Resultate der Auslegung aufgenommen werden mußten. Das Neue sollte und konnte hier weniger in dem Einzelnen als in der Zusammenfassung des Einzelnen zu dem beabsichtigten

Gesammtergebnisse für die Chronologie des johanneischen Berichtes bestehen. Was aber insbesondere das Werk von **Neander** über das Leben Jesu betrifft, so muß ich bemerken, daß bei der Erscheinung desselben diese Abhandlung bereits vollständig ausgearbeitet war und ich dieß Buch also nur noch nachträglich, meist in Anmerkungen, habe berücksichtigen können. Wenn ich mich da nun hin und wieder zur Einlegung entschiedenen Widerspruches gegen **Neander** veranlaßt gefunden habe, so darf daraus keineswegs etwa auf eine durchgängige Abweichung von der Chronologie des **neander**'schen Lebens Jesu geschlossen werden. Vielmehr finde ich mich, wie der Kundige gewahr werden wird, in sehr wesentlichen Punkten mit ihm einstimmig, und berufe mich übrigens für meine große Achtung vor diesem hier meist nur bestrittenen neuesten Werke des berühmten Theologen noch ausdrücklich auf meine Anzeige desselben im Kirchenfreunde (Februarheft 1838. Nr. 15 u. 16).

II. Chronologischer Verlauf des Lebens Jesu nach Johannes.

Johannes läßt Jesum zuerst Kap. 1, 29. an den jenseitigen Ufern des Jordan, also in Peräa, erscheinen, in der V. 28. näher bezeichneten Gegend, wo der Täufer die Gesandtschaft des Synedriums (Kap. 1, 19 ff.) empfangen hatte. Wie lange vor dem Tage, an welchem der Täufer zum ersten Male auf Jesum als auf das Lamm Gottes hinwies (V. 29), Jesus sich schon daselbst aufgehalten hatte, erhellt nicht. Jedenfalls aber war die Taufe Jesu, bei welcher die von dem Täufer bei Gelegenheit jener ersten Hinweisung auf Jesum erwähnte Begebenheit (V. 33) vorgefallen war, schon vorhergegangen. Nimmt man mit **Olshausen** an, daß Jesus noch nicht getauft war, als Johannes die Gesandtschaft des Synedriums

empfing, so muß man, da der Täufer schon am folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον, V. 29) der bei der Taufe vorgefallenen für ihn so bedeutsamen Begebenheit erwähnt, die Taufe auf den Abend des Tages, an welchem die Gesandtschaft da gewesen war, oder auf den Morgen des Tages, an welchem Johannes zuerst auf Jesum hinwies, verlegen; und dann braucht der Aufenthalt Jesu in dieser Gegend vor dem V. 29. bezeichneten Tage nur ein sehr kurzer gewesen zu seyn. Nimmt man aber mit Bleek (Stud. und Krit. 1833. II. S. 425 ff.) und Lücke (in der zweiten Ausgabe des Commentars) an, daß Johannes Jesum schon getauft hatte, als er zu den Abgesandten von Jerusalem sagte: μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, V. 26. [1]), ja daß schon einige Zeit zwischen der Taufe Jesu und dem Tage verflossen war, an welchem der Täufer, zum ersten Male auf ihn hinweisend, die bei der Taufe ihm — dem Täufer — gewordene Erscheinung — vermuthlich seinen Schülern — erzählte [2]), so bleibt ein unbestimmter längerer Zeitraum, während dessen wir uns Jesum entweder beständig in der V. 28. bezeichneten Gegend zu denken haben, oder (was wahrscheinlicher ist, da in diesem Falle

1) Das ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε schließt als nothwendigen Gegensatz ein ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτὸν in sich, da der Täufer, wenn er damals noch nicht gewußt hätte, wer der Messias sey und daß Jesus es sey, wohl gesagt haben müßte: ὃν ἡμεῖς οὐκ (οὔπω) οἴδαμεν. Da er nun nachher V. 31. des nämlichen Ausdruckes (οὐκ ᾔδειν αὐτόν) sich bedient, um zu sagen, daß er vor der Begebenheit bei der Taufe Jesu diesen nicht als Messias gekannt habe, so sind wir genöthigt, anzunehmen, daß Johannes Jesum bereits getauft und erkannt hatte, ehe die Gesandtschaft von Jerusalem kam.

2) Den Eindruck, daß seit der Taufe Jesu schon eine längere Zeit verflossen war, als der Täufer ihn V. 29. als das Lamm Gottes bezeichnete, machen bei unbefangenem Lesen die Worte V. 32. 33, die gar nicht so klingen, wie wenn der Erzählende dieß Gesicht erst am vorigen oder gar am nämlichen Tage gehabt hätte.

der Täufer wohl schon früher Veranlassung gehabt haben würde, seine Schüler dem von ihm bei der Taufe erkannten Messias zuzuführen) annehmen müssen, er habe sich, nachdem er getauft worden, für einige Zeit von da entfernt und sey nun (V. 29) wieder dahin zurückgekehrt.

Es folgt nun mit scheinbar genauer, aber doch nicht ganz unzweideutiger Bezeichnung der Tage (V. 35. τῇ ἐπαύριον, V. 44. τῇ ἐπαύριον) die Erzählung, wie Jesus unter den Schülern des Täufers (denn das scheint wenigstens auch Simon gewesen zu seyn, da er sich mit seinem Bruder Andreas hier aufhielt; zweifelhaft bleibt es von Philippus und Nathanael) seine ersten Jünger findet. Gewiß ist, daß am Tage nach dem ersten Zeugnisse: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (V. 29) Andreas und ein zweiter Johannisjünger, vermuthlich der Evangelist Johannes, in der zehnten Tagesstunde, d. h. ohne Zweifel gegen Abend, Jesu nachfolgen und von ihm eingeladen in seiner μονῇ (ποῦ μένεις; V. 39) den Rest des Tages mit ihm zubringen; zweifelhaft aber, ob noch am nämlichen Abende, also spät, Andreas seinen Bruder Simon findet und Jesu zuführt. Geschah dieß, wie man annehmen muß, da der Ausdruck V. 40. παρ᾽ αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην von demselben Tage eigentlich kein Stück mehr übrig läßt, erst am folgenden Tage, so ist das τῇ ἐπαύριον, durch welches V. 44. das Zusammentreffen mit Philippus eingeleitet wird, von dem Tage nach der Zusammenkunft mit Simon zu verstehen und fand also zwei Tage nach dem V. 35 bis 41. Erzählten statt. Ward aber Simon noch an dem nämlichen Abende, an welchem Andreas und der andere Jünger Jesum spät verlassen hatten, aufgefunden und zu Jesu gebracht, so erfolgte die Berufung des Philippus nur einen Tag später. Ob auch an diesem selbigen Tage die Begebenheit mit Nathanael (V. 46—52) vorfiel, läßt die lose Anknüpfung von V. 46. an das Vorhergehende nicht deutlich erkennen. Doch ist es mir nicht unwahrscheinlich,

da die Beobachtung des Nathanael unter dem Feigenbaume (V. 49) nicht wie eine Reisebegebenheit aussieht, sondern sich mehr für den doch noch ruhigeren Tag eignet, an welchem Jesus sich (V. 44) zum Aufbruche aus dieser Gegend nach Galiläa anschickt (ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν) [3]). — So umfaßt also die Erzählung unsers Evangelisten von V. 19. bis V. 52. einen Zeitraum von entweder vier oder fünf Tagen.

Ein Motiv zu der Kap. 1, 44. eingeleiteten Reise des Herrn nach Galiläa wird von unserm Evangelisten nicht angegeben; seine Erzählung daselbst lautet so, als verstehe sich diese Reise gewissermaßen von selbst. Wir finden Jesum Kap. 2, 2 ff. auf einer Hochzeit zu Kana in Galiläa, ohne daß es (vgl. V. 12) den Anschein gewinnt, als sey diese Hochzeit Veranlassung zur Reise nach Galiläa gewesen, wenn auch der Tag des Aufbruchs aus der Gegend von Bethanien in Peräa (Kap. 1, 28) vielleicht durch dieselbe bestimmt wurde [4]). Die Hochzeit fand nach

---

3) Einen unbestimmten größeren Zeitraum zu setzen zwischen V. 44. und V. 46, in welchen ein schon längerer Aufenthalt Jesu in Galiläa, etwa in Kapernaum, fiele, von wo aus dann am dritten Tage nach der dort geschehenen Berufung Nathanael's die Reise nach Kana gemacht worden sey, wie Bleek (a. a. O. S. 428) und Neander (Leben Jesu, S. 248) anzunehmen geneigt sind, scheint mir nicht mit der in diesen Anfängen der johanneischen Erzählung herrschenden Genauigkeit in Angabe der Zeit- und Ortsverhältnisse zu stimmen.

4) Dieses nämlich in dem Falle, wenn das ἐκλήθη (V. 2) plusquamperfectisch zu fassen ist, so daß die Einladung zur Hochzeit bereits früher stattgefunden hatte. Aber es könnte die Einladung dann doch immer nur der Person des Erlösers gegolten haben, da seine Jünger (V. 2) ja erst wenige Tage vor der Ankunft in Kana ihm zugegangen waren. Diese wenigstens konnten also doch erst bei der Ankunft in Kana zur Hochzeit geladen werden, woraus auch, da die Gesellschaft durch sie einen unvermutheten starken Zuwachs (mit Hinzurechnung Jesu selbst sechs Personen) bekam, der eintretende Mangel an Wein (ὑστε-

Kap. 2, 1. τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ statt, d. h. am dritten Tage nach dem zuletzt bezeichneten Tage (Kap. 1, 44), an welchem Jesus, schon im Begriffe die Reise anzutreten, den Philippus und durch diesen den Nathanael gewann. Kam Jesus nun am Abende vor der Hochzeit in Kana an, so bleiben noch zwei Tage, innerhalb welcher die Reise von Bethanien am Jordan nach Kana füglich vollendet werden konnte.

Der Aufenthalt in Kana dauerte gewiß nicht lange. Das eigentliche Reiseziel Jesu war Kapernaum (V. 12). Wann und warum es dasselbe geworden, geht aus unserm Evangelium nicht hervor. Dorthin begleiten den Erlöser μετὰ τοῦτο, also nach der Hochzeit, auch seine Mutter und seine Brüder, welche letztere nach Kana gekommen seyn mochten, entweder um Maria von da wieder abzuholen, oder um mit Jesu daselbst zusammenzutreffen. Denn etwas Absichtliches lag doch wohl ohne Zweifel in diesem Familien-Congreß. Wir erfahren nicht, weder warum den Erlöser seine Familie nach Kapernaum begleitet, noch was er daselbst gethan habe. Von der ganzen Ge-

---

ρήσαντος οἴνου, V. 3) zu erklären ist und die Bereitwilligkeit Jesu, der durch sein Erscheinen in so zahlreicher Begleitung veranlaßten Verlegenheit auf eine seinen Kräften angemessene Weise abzuhelfen. Dieses Letztere bleibt indessen dasselbe, wenn man es auch vorzöge, anzunehmen, Jesus habe seinen Weg zunächst nach Kana gerichtet, um daselbst seine, wie er wußte, dort befindliche (Kap. 2, 1) Mutter zu sehen, was in diesem Augenblicke Bedürfniß und Nothwendigkeit für ihn seyn konnte, nachdem er längere Zeit abwesend gewesen war und die äußere Gestalt seines Lebens nun doch wohl eine wesentlich andere als zuvor werden sollte. Ohne von der gerade einfallenden Hochzeit etwas zu wissen, sey er am Vorabende derselben in Kana angekommen, und zwar in der Begleitung der fünf Jünger, und nun auch ohne Weiteres mit diesen eingeladen worden (ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον, V. 2), an der Familienfeier Antheil zu nehmen, ohne daß man gleich an den geringen Weinvorrath dachte.

sellschaft heißt es V. 12, sie sey in Kapernaum οὐ πολλὰς ἡμέρας geblieben; von Jesu allein V. 13, er sey von da nach Jerusalem gegangen, wo er indessen (V. 17) in Begleitung seiner Jünger erscheint. Der Ausdruck οὐ πολλὰς ἡμέρας ist so unbestimmt, daß er nur einen bedeutend langen Aufenthalt, nicht aber einen Aufenthalt von mehreren Wochen ausschließt. Die Nähe des Osterfestes (V. 13) setzte demselben ein früheres Ziel, da Jesus dieses Fest in Jerusalem feiern wollte. Diese Angabe, die erste nicht wie alle bisherigen (Kap. 1, 29. 35. 44; Kap. 2, 1. 12) bloß relative Zeitangabe, belehrt uns, daß Alles bis hieher von dem Evangelisten Erzählte in der zweiten Hälfte des Winters, gegen das Frühjahr hin, am Schlusse des jüdischen Festjahres, im Anfange unsers bürgerlichen Jahres vorgefallen war. Wollen wir für den Aufenthalt Jesu in Peräa von dem Kap. 1, 29. bezeichneten Tage an, in Kana und in Kapernaum, für die dazwischen liegenden beiden Reisen und für die Festreise von Kapernaum nach Jerusalem einen Zeitraum von zwei bis drei Monaten annehmen und setzen das Osterfest gegen die Mitte unsers Aprils, so liegt der Anfang der von Johannes erzählten Begebenheiten nach unserer Zeitrechnung etwa im Anfange des Februars.

Wie lange dieser erste Aufenthalt Jesu in der Hauptstadt dauerte, darüber finden wir in unserm Evangelium keine bestimmte Angabe. Johannes erzählt aus demselben die Reinigung des Tempels (Kap. 2, 14—17) mit der sich daranschließenden Frage der Juden nach einem Jesum dazu bevollmächtigenden σημεῖον und der Antwort Jesu (V. 18 bis 22); — sodann den Erfolg, den die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem damals hatte (V. 23—25); endlich die nächtliche Unterredung mit dem Nikodemus und was daran hängt (Kap. 3, 1—21). Darauf (μετὰ ταῦτα, V. 22) verließ Jesus mit seinen Jüngern Jerusalem, kehrte aber nicht nach Galiläa zurück, sondern wählte das jüdische

Land, also Judäa (welche Gegend desselben, bleibt unbestimmt) zu seinem Aufenthalte (ἐκεῖ διέτριβε μετ' αὐτῶν). An die kurze Notiz, daß Jesus daselbst auch getauft habe (καὶ ἐβάπτιζεν), schließt sich V. 23. die Nachricht, auch Johannes habe damals noch getauft, und zwar zu Aenon bei Salim, und habe noch Zulauf gefunden. Diese Nachricht gewinnt durch den eingeschobenen Satz, Johannes sey damals noch nicht ins Gefängniß geworfen gewesen (V. 24), den Schein absichtlicher Berichtigung eines etwa verbreiteten chronologischen Irrthums, sofern der Evangelist dadurch feststellen zu wollen scheint, daß Jesus und Johannes noch gleichzeitig, nebeneinander, Jünger gemacht und getauft haben. Für die chronologischen Bestimmungen innerhalb unsers Evangeliums hat indessen diese Bemerkung, da die Gefangennehmung des Täufers weiterhin nicht erwähnt wird, keinen Werth. Auch dient hier die ganze Notiz nur zu einem Anknüpfungspunkte, um von der ζήτησις zu berichten, die sich über das Verhältniß der Johannistaufe zu der Taufe Jesu zwischen den Anhängern der einen und der andern erhob (V. 25. 26), und das Zeugniß einzurücken, welches der Täufer bei dieser Gelegenheit von Jesu und seinem Verhältnisse zu ihm schließlich ablegte (V. 27 ff.), woran der Evangelist von V. 31. an weitere, verwandte Expositionen zu knüpfen scheint.

Ueber die Dauer des Aufenthalts Jesu im jüdischen Lande fehlt es wieder an bestimmter Angabe. Kap. 4, 1—3. gibt der Evangelist freilich den Grund an, der Jesum bestimmt habe, wieder nach Galiläa zurückzukehren; es sey nämlich die Aufmerksamkeit der Pharisäer (ohne Zweifel soll dadurch die herrschende Partei im Synedrium zu Jerusalem bezeichnet werden) auf die bedeutende Zunahme seines Anhangs, der an Zahl den des Täufers übertroffen habe, gelenkt worden; und dieß habe Jesus in Erfahrung gebracht. Ohne Zweifel also, um dieser Aufmerksamkeit der Pharisäer und deren möglichen oder

wahrscheinlichen Folgen zu entgehen, verläßt Jesus die Gegend des Landes, wo — in der Nähe von Jerusalem — die Partei der Pharisäer am zahlreichsten und am mächtigsten und er am nächsten von ihnen beobachtet war, und wendet sich wieder (ἀπῆλθε πάλιν, V. 3) nach Galiläa. Der Zeitpunkt dieser Reise aber würde bei der sonstigen gänzlichen Unbestimmbarkeit der Dauer seines Aufenthalts in Jerusalem (K. 2, 13. bis K. 3, 21) und im jüdischen Lande (K. 3, 22. bis K. 4, 3) für uns völlig im Dunkeln liegen, wenn nicht eine gewissermaßen zufällige Notiz uns zu Hülfe käme und auf das chronologische Verhältniß dieser Begebenheiten ein sehr willkommenes und hinlänglich sicheres Licht würfe; ich meine die Angabe K. 4, 35.

Jesus nämlich wählt den geradesten Weg von Judäa nach Galiläa, der ihn durch Samarien führte [5]). Unterwegs hatte er am Jakobsbrunnen, während die ihn begleitenden Jünger aus der nahen Stadt Sychar Speise holten, die Unterredung mit dem samaritischen Weibe (K. 4, 5—26). Als die Jünger zu ihm zurückkehren, läuft das Weib, welches den Messias in Jesu erkannt hat, in die Stadt, den erschienenen Messias dort zu verkündigen (V. 27—29). Unterdessen in frohem Nachsinnen über den gesegneten Erfolg seines Gesprächs mit dem samaritischen Weibe und über die sich an diesen Erfolg weiter knüpfende Hoffnung von der Wirksamkeit seines Wortes verloren, verschmäht Jesus die von den Jüngern ihm dargebotene Speise; und auf ihr Befragen deßhalb, nachdem er schon geäußert, er habe eine Speise, welche sie nicht kennten oder von der sie nicht wüßten (denn beides liegt in dem amphibolischen Ausdrucke ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε),

5) In diesem Sinne ist es wohl zu nehmen, wenn Johannes (Kap. 4, 4) sagt: ἔδει αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας. Er wählte den kürzesten Weg und dieser führte ihn durch Samarien.

nämlich die Erfüllung des göttlichen Willens, die Vollendung des ihm von Gott aufgetragenen Werkes, fährt er V. 35. fort: Sind nicht jetzt noch vier Monate bis zur Erndte? (οὐχ ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἔτι τετράμηνός ἐστι, καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται;) doch hebt die Augen auf, sehet auf die Felder, sie sind schon weiß (reif) zur Erndte; die Erndte ist schon jetzt da! — Vermuthlich erblickte Jesus in demselben Augenblicke (denn die Jünger haben ohne Zweifel, ihn seinem Nachsinnen überlassend, erst eine längere Zeit gewartet, bevor sie ihn zum Essen ermunterten) schon den Zug der durch das Weib zu ihm hinausgelockten Samariter, der sich aus der Stadt durch die Felder gegen den Brunnen hinbewegte, und lenkte die Augen der Jünger mit dem nämlichen Fingerzeig auf die eben keimende Saat und auf den herannahenden, durch die noch niedrige Feldfrucht nicht verdeckten Zug, darauf anspielend, daß das Hinausströmen der Samariter zu ihm bereits die Frucht der in dem Gespräche mit dem Weibe von ihm ausgestreuten Saat, schon jetzt also Erndtezeit für ihn sey. Die ganze Scene würde ungemein an Wahrheit und Anschaulichkeit verlieren, wenn man annehmen wollte, Jesus habe V. 35. nicht wirklich auf junge, noch vier Monate zur Reife bedürfende Saat hingewiesen [6]), während sie ebensoviel an Reiz und

---

6) Man könnte nämlich meinen, die Worte: ἔτι τετράμηνός ἐστι, καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται, seyen sprüchwörtliche oder vulgäre Redeweise gewesen, wie eine solche sich in dem einleitenden οὐχ ὑμεῖς λέγετε (vgl. das λέγετε Matth. 16, 2) zu verrathen scheint, und der Sinn wäre: Sind nicht — bekanntlich — zwischen Aussaat und Erndte immer vier Monate? — Dann wäre es freilich nicht nöthig anzunehmen, daß Jesus und die Jünger damals junge Saat gerade vor Augen hatten; die gleichnißartige Rede konnte, wenn sie sprüchwörtlich war, zu jeder Jahreszeit und an jedem Orte gesprochen werden, und ein Schluß auf die eben vorhandene Jahreszeit wäre dann gar nicht daraus zu machen. Allein einmal läge in dem so gefaßten Sprüchworte keine volle Wahrheit, da doch zwischen der Aussaat und der

Lebendigkeit gewinnt, wenn dieß, wie mir deßhalb nicht zweifelhaft ist, der Fall war.

Dadurch erlangt man nun für diese Reise Jesu einen chronologischen Anhalt. Freilich läßt sich eben nur sagen, sie habe zur Saatzeit oder vielmehr bald nach derselben stattgefunden; und da diese, im November beginnend, für die verschiedenen Feldfrüchte mehrere Monate lang dauerte, so würde zunächst nur das feststehen, daß Jesus im Spätherbste oder in den letzten Monaten unseres Jahres die Reise durch Samarien nach Galiläa gemacht habe. Dadurch bestimmt sich zugleich einigermaßen der Zeitraum, der zwischen seiner Abreise aus Galiläa (K. 2, 13) und seiner nunmehrigen Rückkehr dahin verflossen war. Aufs Osterfest reisete er damals nach Jerusalem; im Spätherbste treffen wir ihn in Samaria auf dem Rückwege nach Galiläa. In die Zwischenzeit fällt der Aufenthalt in Jerusalem (K. 2, 13. bis K. 3, 21) und der im jüdischen Lande

---

Erndte nicht vier, sondern fünf bis sechs Monate vergingen; denn die Saatzeit begann (s. Raumer's Paläſtina, S. 70 f.) gleich nach dem zu Ende Octobers, Anfang Novembers fallenden Frühregen, und die Erndte erst nach dem im März oder April fallenden Spätregen, so daß die vier Monate sich nur durch Künstelei herausbringen lassen, wenigstens sehr in Pausch und Bogen genommen seyn müßten. Sodann aber lauten, mit Matth. 16, 2. verglichen, die Worte hier eigentlich gar nicht wie ein Sprüchwort oder wie eine sprüchwörtliche Redeweise; es müßte doch der Deutlichkeit wegen heißen: οὐχ ὑμεῖς λέγετε, σπόρου ἐσπαρμένου (σπορητοῦ γενομένου oder γεγενημένου), ἔτι τετράμηνός ἐστι, καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται; Endlich war die ganze Localität an jenem Brunnen zu einladend, die Rede an ein in der Natur gerade wirklich vorhandenes Bild anzuknüpfen, und Jesus immer zu geneigt und gewohnt, das sinnlich Gegenwärtige für die Einkleidung tieferen geistlichen Sinnes zu benutzen, als daß es uns nicht natürlich seyn sollte, durch die Annahme, junge Saat habe ihm und den Jüngern gerade vor Augen gelegen, seiner Rede auch hier die eigenthümliche Anschaulichkeit und Lebendigkeit zu vindiciren, welche bei allen Evangelisten den vorherrschenden Charakter derselben bildet.

(K. 3, 22. bis K. 4, 3); ein Zeitraum von etwa acht Monaten und etwas darüber, der den ganzen Sommer und Herbst umschließt. Wieviel von diesem nichtgaliläischen Aufenthalte auf Jerusalem und wieviel auf das jüdische Land zu rechnen sey, darüber läßt sich nichts bestimmen, bei der Unbestimmtheit des μετὰ ταῦτα (K. 3, 22) und dem gänzlichen Mangel an anderen Fingerzeigen. Und über den Zeitpunkt der Abreise aus Judäa kann man nur soviel mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, daß, wenn Jesus vielleicht im Herbste, etwa nach der Rückkehr einiger seiner Jünger oder Anhänger von dem Laubhüttenfeste zu Jerusalem, wo sie dergleichen leicht hören konnten, von der feindseligen Aufmerksamkeit der Pharisäer auf ihn unterrichtet wurde (K. 4, 1), er das Ende des Frühregens noch werde abgewartet haben, bevor er die Rückreise nach Galiläa antrat. Und so mochte es vielleicht gegen Ende Novembers seyn und eben die junge Saat keimen, als Jesus am Jakobsbrunnen das Gespräch mit der Samariterin hatte.

Zwei Tage blieb Jesus in Sychar (K. 4, 40); dann reisete er vollends nach Galiläa (V. 43). Von seinem dießmaligen galiläischen Aufenthalte erzählt Johannes zwar nur das, was die wenigen Verse von K. 4, 45. (ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν) bis K. 4, 54. umfassen. Aber weder daraus, noch aus dem (vielmehr wie K. 3, 22. ganz unbestimmten) μετὰ ταῦτα, wodurch K. 5, 1. der folgende Abschnitt mit diesem verbunden ist, läßt sich auf eine sehr kurze Dauer dieses Aufenthaltes schließen. Da es dem Evangelisten Johannes keineswegs um eine vollständige Lebensgeschichte Jesu, um Mittheilung alles dessen, was er aus dem öffentlichen Leben seines Meisters wußte, zu thun ist, sondern er davon nur dasjenige mittheilt, wodurch er den historisch-apologetischen Zweck seines Buches zu erreichen glaubt, so finden sich in der johanneischen Darstellung sehr bedeutende Lücken, und lange Zeiträume

werden zuweilen nur mit wenigen Worten angedeutet. Hätten wir auch K. 5, 1. nicht eine Zeitbestimmung, die uns auf eine längere Dauer dieses galiläischen Aufenthaltes schließen läßt, so würde schon der von dem Evangelisten K. 4, 45. hervorgehobene Umstand, daß Jesus bei den Galiläern gute Aufnahme fand, vermuthen lassen, er werde diese Gegend so bald nicht wieder verlassen haben; um so mehr, als er doch wenigstens einige Zeit mußte verstreichen lassen, bis die Aufmerksamkeit der Pharisäer auf sein zunehmendes Ansehn (4, 1) sich wieder etwas gelegt hatte. Denn um von ihnen vorläufig vergessen zu werden oder um ihren sich etwa vorbereitenden Nachstellungen zu entgehen, hatte er ja Judäa verlassen (K. 4, 1—3). — Johannes erzählt von diesem galiläischen Aufenthalte nichts, als das Wunder, welches Jesus an dem kranken Sohne des sogenannten Königischen zu Kapernaum verrichtete, während er sich zu Kana, vermuthlich in dem Hause jener Hochzeitfeier (K. 2, 1 ff.) befand. Daraus, daß der Evangelist unmittelbar nach der V. 45. erwähnten Ankunft Jesu in Galiläa fortfährt: *ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανᾶ*, läßt sich in Verbindung mit den Worten V. 54, Jesus habe dieses Wunder gethan, *ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, mit ziemlicher Bestimmtheit schließen, daß er gleich von Sychar in Samarien nach Kana gegangen sey, was auch bei der nach K. 2, 1. bestehenden freundschaftlichen (vielleicht verwandtschaftlichen) Verbindung zwischen seiner und jener Familie gar nicht unwahrscheinlich ist. Und daraus, daß der Ruf von seiner Rückkehr nach Galiläa und von seinem Aufenthalte in Kana sich doch erst nach Kapernaum hatte verbreiten müssen, um den Königischen zu veranlassen, bei Jesu Hülfe für den kranken Sohn zu suchen, scheint hervorzugehen, daß sein Verweilen in Kana von einiger Dauer gewesen sey.

Nach K. 5, 1. verläßt Jesus Galiläa und reiset nach Jerusalem bei Gelegenheit eines — unbestimmt gelassenen —

Festes. Von seinem Aufenthalte in Jerusalem erzählt Johannes nur eine einzige Begebenheit, nämlich die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda mit dem, was daran hängt, nämlich dem durch diese Heilung veranlaßten ersten förmlichen Ausbruche der Feindschaft der Juden gegen Jesum (V. 16. διὰ τοῦτο ἐδίωκον τὸν Ἰησοῦν οἱ Ἰουδαῖοι..... V. 18. διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι) und der Vertheidigungsrede Jesu (V. 19—45). Auf diese Rede, die mit einer Frage schließt, folgt K. 6, 1. wieder das dem Evangelisten so geläufige, ganz unbestimmte μετὰ ταῦτα. Jesus erscheint da schon wieder in Galiläa, ohne daß seiner Abreise von Jerusalem und der Motive dazu und seiner Ankunft in Galiläa gedacht wäre. Denn zu dem ἀπῆλθεν daselbst ist ohne Zweifel nicht ἀφ' Ἱεροσολύμων zu ergänzen, sondern es bezieht sich auf die Fahrt von dem einen Ufer des galiläischen Meeres nach dem gegenüberliegenden (ἀπῆλθε πέραν τῆς θαλάσσης). Beiläufig erfahren wir V. 4, daß zur Zeit der K. 6. erzählten Begebenheit das Osterfest nahe bevorgestanden habe (ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα). Bei dieser großen Unbestimmtheit der Zeitverhältnisse zwischen dem Schlusse von K. 4. (oder eigentlich schon von K. 4, 36 an) und dem Anfange von K. 6. kommt Alles darauf an, auszumachen, welches Fest es gewesen sey, zu welchem Jesus K. 5, 1. nach Jerusalem reisete.

Die neueste Exegese unseres Evangeliums hat darüber entschieden, daß dieses Fest kein anderes, als entweder ein Passahfest oder das einige Wochen vor dem Passahfeste fallende Purimfest seyn könne; und daß, wenn es ein Passahfest gewesen, nicht das K. 6, 4. erwähnte darunter verstanden werden dürfe, weil sonst die Worte daselbst: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, dem Sprachgebrauche, namentlich auch dem johanneischen (vgl. K. 7, 2. K. 11, 55) ganz zuwider übersetzt werden müßten: es war bald nach (anstatt: kurz vor) dem Passahfeste. Vielmehr hätten wir

in diesem Falle K. 5, 1. als das zweite und K. 6, 4. als das dritte der in das öffentliche Leben Jesu fallenden Passahfeste, und demnach K. 12, 1. (vgl. K. 11, 55) als das vierte derselben anzusehen; und aus dem ganzen ein volles Jahr umfassenden Zeitraume zwischen dem zweiten (K. 5, 1) und dritten (K. 6, 4) Passahfeste hätte uns dann der Evangelist gar nichts berichtet. Die Untersuchung nun, ob nach der zuletzt von Paulus, Süßkind und Hengstenberg vertheidigten Meinung der ältesten griechischen Ausleger das zweite Passahfest, oder nach der zuerst von J. Keppler ausgesprochenen, unter den Neueren von Hug, Tholuck und Olshausen, nun auch von Neander angenommenen Meinung, das diesem zweiten Passahfeste vorhergehende Purimfest hier gemeint sey, ist von dem neuesten Commentator des Evangeliums, von Lücke, mit gewohnter Klarheit, Umsicht und Unparteilichkeit geführt worden. Dem Resultate dieser Untersuchung stimme ich so weit bei, als Lücke einerseits nachweiset, daß ἑορτὴ an sich, da der Artikel dabei hier höchst wahrscheinlich unecht ist, nicht irgend ein bestimmtes Fest, also an sich auch nicht das Passahfest bezeichne; daß Johannes keineswegs, wenn er ein anderes, als das Passahfest gemeint, dieses hätte nennen müssen; daß die zu Gunsten der Annahme des Passahfestes versuchte harmonistische Zusammenstellung dieser johanneischen Angabe mit Luk. 7, 1. (vgl. Matth. 8, 5) und Luk. 6, 1—5. (vgl. Matth. 12, 1—8) zu keinem einigermaßen sicheren Resultate geführt habe; daß der Einwand gegen das Purimfest, dieses habe keine Reise nach Jerusalem erfordert, ganz leer sey; — andererseits aber, daß in K. 6, 4. kein zwingender Grund gegen die Annahme des Passahfestes liege, vielmehr die Möglichkeit zugegeben werden müsse, Johannes, der oft aus großen Zeiträumen so Weniges mittheilt, habe aus dem einjährigen Zwischenraume zwischen dem zweiten (K. 5, 1) und dritten (K. 6, 4) Passahfeste eben nichts mit-

zutheilen für gut befunden, und daß Hug's Vermuthung, Jesus habe durch seine Erscheinung am Purimfeste zu Jerusalem seine volle Achtung gegen dieses Fest beweisen wollen, um unnöthige Hindernisse des Glaubens aus dem Wege zu räumen, ebenso wie die andere Vermuthung desselben Gelehrten, schon der Ausdruck ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (K. 5, 1) weise auf das Purimfest als ein weltliches Volksfest hin, ganz unbegründet sey, und auf diesem Wege nichts für das Purimfest bewiesen werden könne. Man vergleiche die gründliche Prüfung und Abwägung dieser verschiedenen Ansichten bei Lücke. Ich habe die Resultate seiner Kritik hier nur kurz angedeutet, weil ich sie für Resultate der Kritik überhaupt halte, deren Gewinn nunmehr feststeht. Wenn nun aber Lücke, in Betracht der Schwäche dieser Gründe sowohl für das Passahfest, als für das Purimfest, die Frage: ob sich entscheiden lasse, welches von diesen beiden Festen hier gemeint sey, mit einem entschiedenen Nein beantwortet und er also kein anderes positives Resultat gewinnt, als daß entweder ein Passahfest oder ein Purimfest gemeint seyn müsse, und auch dieß nur, sofern Joh. 4, 35. einen chronologischen Stützpunkt für Kap. 5, 1. enthalte, so scheint mir die an sich lobenswerthe Vorsicht und Bescheidenheit der Kritik, welche aus ungewissen Voraussetzungen nicht zuviel folgern will, in dem vorliegenden Falle doch schon im Uebergange zu jener Verneinungssucht sich zu befinden, welche die historische Kritik unserer Tage charakterisirt. Denn die lücke'sche Darstellung selbst macht gewiß auf jeden unbefangenen Leser den Eindruck, daß das Gewicht der Gründe für die Annahme des Passahfestes unendlich geringer sey, als das der Gründe gegen dasselbe. Muß man auch die Möglichkeit zugeben, Johannes habe, wenn Kap. 5, 1. die ἑορτὴ das zweite Passahfest ist, aus dem ganzen einjährigen Zwischenraume zwischen diesem und dem Kap. 6, 4. erwähnten, alsdann dritten Passahfeste

nichts erzählt und es auch nicht einmal nöthig befunden, auch nur mit Einem Worte anzudeuten, hier liege ein Jahr dazwischen, so ist dieß doch, näher besehen, im höchsten Grade unwahrscheinlich. Auf die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit aber, mit welcher die Kritik sich doch nicht selten begnügen muß, um zu einigermaßen sicheren Resultaten zu gelangen, hat Lücke in dieser Untersuchung gar nichts gegeben. Ebenso scheint er die Hauptbedenklichkeit Hug's gegen das Passahfest, daß nämlich Jesus dann, da er das folgende, Kap. 6, 4. erwähnte Passahfest offenbar nicht besuchte, volle anderthalb Jahre, nämlich bis zu dem Laubhüttenfeste (K. 7, 2. 10. 14) nicht in Jerusalem gewesen seyn würde, nicht gehörig zu würdigen. Denn wenn Lücke sagt, Jesus könne ja in dieser langen Zwischenzeit recht gut einmal in Jerusalem gewesen seyn, so verträgt sich eine solche Annahme noch weit weniger mit dem Charakter der historischen Continuität, einer in sich zusammenhängenden Darstellung, den das Evangelium des Johannes trotz seiner Lücken in der Erzählung behauptet, als wenn man Jesum eine solche lange Zeit, anderthalb Jahre hinter einander, in Galiläa zubringen läßt, da Johannes über die galiläischen Begebenheiten nun einmal ebenso wenig mitzutheilen geneigt war, als er genau und ausführlich ist in der Entwickelung des Verhältnisses zwischen Jesu und der ihm feindlichen Partei, welche in Jerusalem herrschte; daher er eine Reise nach Jerusalem und einen Aufenthalt daselbst ganz gewiß nicht würde unerwähnt gelassen haben. Wenn Lücke fragt, was Jesum bewogen haben könne, das Kap. 6, 4. genannte Passahfest nicht zu besuchen, da er doch der drohenden Verfolgungen ungeachtet das Laubhüttenfest (K. 7, 1) besuchte, so ist darauf zu antworten, daß Jesus, angenommen, er sey Kap. 5, 1. zum Purimfeste nach Jerusalem gekommen, ohne Zweifel vorhatte, bis zum nahen Passahfeste und vielleicht noch darüber hinaus in der Hauptstadt

zu bleiben, aber durch die am Purimfeste nach Kap. 5, 16. 18. ausbrechenden ernsten Verfolgungen wider ihn sich veranlaßt sah, Jerusalem früher wieder zu verlassen und zu seiner Sicherheit das nächste, kurz darauf einfallende Osterfest nicht zu besuchen, weil er wußte, daß seine Stunde noch nicht gekommen war, das heißt, daß er die Erde noch nicht verlassen dürfe, vielmehr seine Wirksamkeit auf Erden, um ihren Zweck zu erreichen, noch zu verlängern, also dem Aeußersten noch zu entgehen suchen müsse. Hiergegen kann nicht mit Lücke eingewendet werden, daß er ja doch nach Kap. 7, 1 ff. das Laubhüttenfest der drohenden Verfolgungen ungeachtet besucht habe. Denn bis dahin war ja schon eine so geraume Zeit (über ein halbes Jahr) seit den Kap. 5, 16. 18. beschriebenen Scenen verflossen, daß zu hoffen stand, der feindliche Eifer der Feinde Jesu werde sich unterdessen einigermaßen gelegt haben. Das Kap. 6, 4. erwähnte zweite Passahfest aber lag dem nach Kap. 5, 1. von Jesu besuchten Purimfeste zu nahe, als daß er, ohne sich dringender Gefahr auszusetzen, an demselben hätte in Jerusalem anwesend seyn dürfen. — Wenn Lücke aber endlich sogar bezweifelt, ob auch nur mit Gewißheit behauptet werden könne, daß Jesus das Passahfest (K. 6, 4) nicht besucht habe, so möchte man freilich den Muth für alle solche Untersuchungen verlieren. Es kann wohl, die Stellen Kap. 6, 4. 24. 59; Kap. 7, 1. 2. aufmerksam gegen einander gehalten, nichts gewisser seyn, als daß Jesus dieses zweite Osterfest nicht in Jerusalem gefeiert hat. Daß er aber zwischen dem Kap. 5. erzählten Aufenthalte in Jerusalem und dem Kap. 7. erzählten Besuche des Laubhüttenfestes nicht in der Hauptstadt gewesen, geht, auch abgesehen von dem schon oben aus dem Charakter der ganzen johanneischen Darstellung hergenommenen Grunde, auf überzeugende Weise daraus hervor, daß, als er zu letztgenanntem Feste dahin zurückkehrt, seine eigenen sowohl, als der dortigen Juden erste Reden sich

deutlich auf die Kap. 5. erzählten Begebenheiten zurückbeziehen, nämlich Kap. 7, 21 ff. auf die damalige Sabbathsheilung (K. 5, 9) und Kap. 7, 25. auf den dadurch veranlaßten Versuch der Juden, Jesum zu tödten (K. 5, 18). So hätte am Laubhüttenfeste von diesen Dingen nicht mehr gesprochen werden können, wenn Jesus dazwischen schon einmal wieder in Jerusalem gewesen wäre.

Nachdem also Jesus die Wintermonate in Galiläa zugebracht hatte, reisete er zum 14. des Monats Adar, der etwa unserm März entspricht, auf das Purimfest nach Jerusalem, wo in Folge der Heilung des 38 Jahre Kranken wegen angeblicher Sabbathverletzung (K. 5, 16) und Gotteslästerung (K. 5, 18) von der Partei, welche Johannes gewöhnlich *οἱ Ἰουδαῖοι* nennt (vgl. K. 4, 1), der erste Versuch gemacht wurde, ihn aus dem Wege zu räumen. Vielleicht schon nach wenigen Tagen verließ daher Jesus die Hauptstadt wieder und kehrte nach seiner vorigen Zufluchtsstätte, Galiläa, zurück, wo er sich kurz vor Ostern (K. 6, 4) bereits wieder am See Genezareth befindet (K. 6, 1). Viel länger nämlich, als höchstens vierzehn Tage kann sein dießmaliger Aufenthalt in Jerusalem nicht gedauert haben, weil zwischen dem Purimfeste und dem Passahfeste nur etwa vier Wochen liegen (es müßte denn gerade in diesem Jahre ein Schaltmonat hinter dem Adar gefallen seyn, was sich aber nicht mehr ermitteln läßt), und Jesus so ganz dicht vor letzterem Feste, als etwa schon die Menge zu demselben hinaufströmte, die Hauptstadt nicht wird haben verlassen wollen, um den Schein der Unfrömmigkeit zu vermeiden; vielmehr scheint aus Kap. 6, 4. 5. hervorzugehen, daß die Jesu zuströmende Volksmenge am galiläischen Meere meist aus solchen bestand, die nun erst zum Feste hinaufziehen wollten. — Ganz im Einklange mit dieser Darstellung erzählt nun Johannes Kap. 7, 1. weiter, Jesus sey *μετὰ ταῦτα*, also nach Ostern, in Galiläa geblieben und daselbst herumgezogen; denn er habe

sich wegen der Nachstellungen der Juden (in dem Ausdruck ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι liegt eine deutliche Zurückbeziehung auf die ebenso lautenden Worte K. 5, 18) nicht in Judäa aufhalten wollen. Dieser dritte galiläische Aufenthalt Jesu, aus welchem Johannes nur die gleich in den Anfang desselben fallenden Begebenheiten der Speisung der 5000 Menschen und der auf die Speisung folgenden gefährlichen Schifffahrt der Jünger nebst den sich hieran knüpfenden Reden Jesu (K. 6, 1 — 71) erzählt, ohne daß sich jedoch erkennen ließe, ob, was von V. 60, besonders aber von V. 66. 67. an erzählt wird, an das Vorhergehende sich ganz unmittelbar angereiht habe, dauerte bis zum nächsten Laubhüttenfeste (K. 7, 2) und umfaßt, da dieses in den Spätherbst (auf den 15. Tag des siebenten Monats, Ethanim oder Thischri, der etwa unserm October entspricht) fällt, einen Zeitraum von sechs bis sieben Monaten. Im Gegensatze gegen den zweiten, ungefähr viermonatlichen Aufenthalt in Galiläa, der in die zwischen der Aussaat (K. 4, 35) und dem Purimfeste (K. 5, 1.) liegenden Wintermonate fällt, war dieser dritte und längste der galiläischen Zeiträume im Leben Jesu also ein Sommeraufenthalt.

An diesen längsten Aufenthalt Jesu in Galiläa schließt sich nun sein vermuthlich längster Aufenthalt in Jerusalem an. Anfangs- und Endpunkt desselben sind bei unserm Evangelisten deutlich zu erkennen. Jesus reiset hin zum Laubhüttenfeste, und zwar nicht den von Galiläa hinaufziehenden Festkarawanen sich anschließend, sondern erst nachdem diese schon vorangegangen waren, also gleichsam heimlich, ὡς ἐν κρυπτῷ (K. 7, 10), als vereinzelter Nachzügler [7]. Erst

7) Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß Jesus durch das doppelsinnige ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, V. 8. (wo entweder das οὐκ als absolute Verneinung und das ἀναβαίνω futurisch, oder letzteres als Präsens und οὐκ in weiterem Sinne für οὔπω zu nehmen war) sein Reisevorhaben auch vor seinen Brüdern verbergen wollte, mit denen er weder im großen Zuge

um die Mitte des Festes (V. 14) kommt er in Jerusalem an, wie es scheint, um von seiner Ankunft daselbst so wenig wie möglich Aufhebens zu machen und dadurch den etwa im Voraus angelegten Nachstellungen seiner dortigen Feinde zu entgehen, die er durch seine plötzliche, nicht mehr erwartete Ankunft lieber überraschen, als vielleicht von ihnen überrascht werden wollte. — Der Endpunkt seines dießmaligen Aufenthaltes in Jerusalem aber ist K. 10, 40. (vgl. V. 22) genau angegeben. Die unumwundenen Erklärungen Jesu an dem auf den 25sten des Monats Kislev (der ungefähr unserm December entspricht) fallenden Enkänienfeste (Fest der Tempelweihe) über seine Person (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, K. 10, 30; υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι, V. 37) hatten wiederholte Versuche der Juden, ihn zu steinigen (V. 31) oder sich wenigstens seiner zu bemächtigen (V. 39), zur Folge. Jesus entzog sich ihnen und ging nach Peräa (πέραν τοῦ Ἰορδάνου, V. 40). — Es läßt sich nun mit nichts wahrscheinlich machen, daß Jesus nicht diese ganze Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste, also einen Zeitraum von etwa drittehalb Monaten, zusammenhängend in Jerusalem oder dessen nächster Nähe zugebracht habe, sondern unterdessen noch wieder anderwärts hingegangen sey. Die ganze Erzählung des Johannes von K. 7, 1. bis K. 10, 40. hängt, obwohl sie unvollständig ist und nur einzelne Momente aus dem angegebenen Zeitraume hervorhebt, so genau in einander, das Bestreben des Evangelisten, die Fortschritte in der Entwickelung des endlich die tragische Katastrophe herbeiführenden Verhältnisses Jesu zu seinen Feinden in Jerusalem genau anzugeben, ist hier so sichtlich,

hinaufreisen, noch von ihnen dort als noch Nachkommender im Voraus angekündigt werden wollte. — Aehnliche Amphibolien des Ausdrucks finden sich bei Johannes (obwohl sie auch bei den übrigen Evangelisten gar nicht fehlen) in großer Anzahl, worauf die Exegeten wohl noch nicht aufmerksam genug gewesen sind. Der Gegenstand verdiente eine besondere Untersuchung.

daß eine nochmalige weitere Entfernung Jesu von Jerusalem, wenn eine solche vor der Reise nach Peräa (K. 10, 40) stattgefunden hätte, von Johannes nicht unerwähnt geblieben seyn könnte 8). — Alles, was K. 7, 14—52. er-

8) Was Neander im Leben Jesu S. 496. zu Gunsten einer nochmaligen Rückkehr Jesu vom Laubhüttenfeste nach Galiläa sagt, hat meine hier ausgesprochene Ueberzeugung von dem Gegentheile nicht erschüttern können. Neander nimmt jene Rückkehr nach Galiläa an, damit dem Reiseberichte des Lukas (von 9, 51. an) nicht Gewalt geschehe. Allein um das Ansehn dieser durch eine 25- bis 30jährige mündliche oder sehr unsichere schriftliche (vgl. Luk. 1, 1—4) Ueberlieferung hindurchgegangenen, so offenbar in sich unzusammenhängenden (vgl. Luk. 9, 51. mit 13, 22. und 17, 11. und die Stellung der Erzählung 10, 38 ff.), aus verschiedenen Reiseberichten ohne alle Gewährleistung der Autopsie zusammengestoppelten Erzählung zu retten, thut er der eine vollkommene Einheit der Anschauung gewährenden Darstellung des Augenzeugen Johannes die offenbarste Gewalt an, was mich um so mehr in Verwunderung setzt, je weniger Neander selbst die seiner Annahme ungünstigen Umstände in den synoptischen Berichten verborgen geblieben sind (vgl. S. 465. Not. 2), und je weniger er diese Rückkehr Jesu S. 496. sonst auch nur einigermaßen zu motiviren weiß. Was jenes betrifft, so will ich hier nur im Vorbeigehen darauf aufmerksam machen, wie es doch, wenn man auch nur bei der Darstellung des Lukas und der anderen Synoptiker stehen bleibt, gar nicht gut denkbar ist, daß Jesus nach seiner Verklärung und nach den im unmittelbaren Zusammenhange mit derselben von ihm wiederholt geführten Reden über das in Jerusalem ihn erwartende Geschick dorthin sollte gereiset seyn und nachher noch einmal von da wieder nach Galiläa habe zurückkehren können. Denn so wie Matth. 16, 21. 17, 12. 22. 23. (vgl. die Parallelstellen bei Lukas und Markus) konnte Christus von der ihm außerhalb Galiläa bevorstehenden Katastrophe doch wohl nur dann sprechen, wenn er damit von Galiläa gewissermaßen Abschied nahm; und darüber wird er sich bei seiner klaren Voraussicht nicht getäuscht haben. Nach Neander aber fallen diese Reden, wie die Verklärung selbst, in den galiläischen Aufenthalt Jesu vor dem Laubhüttenfeste, also nicht in den seiner Meinung nach letzten. Worauf es mir aber hier eigentlich nur ankommt, ist dieses, daß der Zusammenhang der

zählt wird, ist offenbar am Laubhüttenfeste selbst geschehen. V. 14. erscheint Jesus in der Mitte des achttägigen Festes

---

johanneischen Darstellung bei Neander's Annahme auf eine für mein kritisches Gefühl schlechterdings unleidliche Weise unterbrochen wird. Neander läßt Jesum nach dem Laubhüttenfeste nur noch „mehrere Tage" (S. 494) in Jerusalem bleiben; und so fällt alles von Joh. 7, 14. bis 10, 21. Erzählte in den Zeitraum weniger Tage. Denn zwischen 10, 21. und 22. ist nach Neander die große Lücke und Verschweigung. Ich will in dieser Beziehung besonders auf Eines aufmerksam machen. Neander zeigt S. 177. an einem Beispiele aus den Synoptikern ganz vortrefflich, wie es der Lehrweise Christi eigenthümlich gewesen sey, eine Parabel zuerst in ihren einfachsten Grundzügen zu geben und sie dann mit neuen mannichfaltigen Beziehungen weiter zusammenzusetzen und auszubilden. Ein Beispiel solch einer nach und nach entwickelten Parabel ist ihm (S. 211) nun auch die παροιμία Joh. 10. vom Hirten. Wenn nun aber eine solche Entwickelung und weitere Ausbildung doch ihrer Natur nach auch in der Zeit allmählich geschieht und Neander selbst schwerlich geneigt ist, anzunehmen, daß Jesus die drei Parabeln vom Samen und Acker (die einfache Grundlage ist nach ihm Mark. 4, 26—29, die zusammengesetztere Gestalt Mark. 4, 3—8. und Matth. 13, 24—30) unmittelbar hinter einander an Einem Tage gesprochen habe, hätte es auch wirklich nach der Composition der synoptischen Berichte diesen Anschein, so liegt es zu nahe, dieß auch von der Joh. 10. unverkennbar zu Tage liegenden Ausbildung der Parabel vom Hirten zu sagen, daß diese Ausbildung nämlich ebenfalls eine in der Zeit allmähliche gewesen sey, und die Reden Christi daselbst, V. 1—18, in denen ja auch genug Spuren von Absätzen und neuen Anfängen vorliegen, nicht so unmittelbar hinter einander weg gesprochen seyen, wie wir sie da nun hinter einander weg lesen. In diesem Falle aber reichen wir, alles das hinzugenommen, was K. 8. und 9. erzählt wird, mit den „einigen Tagen" nicht aus, die Jesus, wie Neander meint, nach dem Laubhüttenfeste nur noch in Jerusalem geblieben seyn soll, bevor er nach Kapernaum (S. 496) zurückkehrte. Wenn aber Jesus K. 10, 26—29. das Gleichniß vom Hirten wieder aufnimmt und es noch weiter ausbildet und anwendet, so ist der Gleichartigkeit und Verwandtschaft der Rede wegen dieß ganze Gespräch mit den Juden am Enkänienfeste (V. 24—38) ohne Zweifel in denselben Aufent-

im Tempel, lehrt und unterredet sich mit den Ἰουδαίοις (V. 15), mit dem ὄχλος (V. 20), mit Bewohnern von Je-

halt zu Jerusalem zu setzen, in welchen V. 1—21. fällt, und nicht in einen ganz anderen, späteren, nachdem er dazwischen noch wieder nach Galiläa gereiset. Ja so sehr scheinen mir die beiden Stücke (V. 1—21. und V. 24—38) zusammenzugehören, daß ich mich eher zu der Annahme entschließen könnte, auch V. 1—21. sey schon an dem Enkänienfeste gesprochen und Johannes habe, veranlaßt durch das V. 24. so malerisch beschriebene, ihm noch so sinnlich gegenwärtige Auftreten der Juden, nun erst nachträglich (V. 22. 23) die durch die Jahreszeit (χειμών) bedingte Localität, in welcher die ganze Unterredung V. 1 — 38. vorfiel, angegeben, ähnlich wie er K. 6, 59. nachträglich die Scene der daselbst (V. 25) beginnenden Unterredung näher angibt. Doch ist es mir viel wahrscheinlicher, daß V. 1 — 38. Bruchstücke verschiedener Unterhaltungen sind, die Jesus während seines längeren Aufenthaltes in Jerusalem zwischen dem Laubhütten- und dem Enkänienfeste und theilweise (V. 22—38) am letzteren Feste selbst mit den Juden gepflogen. — Die größte und von Neander nicht nur nicht beseitigte, sondern gar nicht einmal erwähnte Schwierigkeit bei der Annahme einer nochmaligen Rückkehr Jesu nach Galiläa zwischen den beiden Festen ist aber immer die, daß sich bei Johannes nicht die allergeringste Andeutung davon findet, wie denn auch die bewährtesten neueren Ausleger, Lücke, Tholuck, Olshausen, übereinstimmend einen zusammenhängenden Aufenthalt Jesu in Jerusalem oder dessen Nähe von dem einen Feste bis zum andern setzen. Man kann sich für die entgegenstehende Annahme Neander's (auch Hase's im Leben Jesu, §. 106. Not. 2) gar nicht etwa auf die Nachlässigkeit in der Erzählung K. 6, 1. berufen, wo Johannes ebenfalls eine Abreise Jesu von Jerusalem gar nicht erwähne. Denn einmal findet sich dort seine Abreise von Jerusalem durch die K. 6, 16. 18. bezeichneten Vorfälle, durch die bedrohliche Aufregung der ihm feindseligen Partei in Jerusalem doch hinreichend erklärt, während nach K. 10, 20. 21. die Stimmung der Juden gegen Jesum in Folge der Reden von V. 1 — 18. eine gar nicht direct feindselige war, sondern einige hielten ihn für verrückt und meinten also, man höre ihm besser gar nicht zu (V. 20), andere aber waren ihm fast entschieden günstig (V. 21), so daß Jesus dadurch auf keinen Fall veranlaßt seyn konnte, die Hauptstadt wieder zu verlassen. Sodann aber wird Joh. 6., wenn

rusalem (V. 25). Diese Unterredungen haben verschiedene Versuche, ihn festzunehmen, schon am ersten Tage zur Folge (V. 30. 32). Am letzten Tage des Festes, nachdem er vielleicht einen oder ein Paar Tage sich in der Stille gehalten, redet Jesus wieder öffentlich (V. 37). Der Eindruck seiner Rede ist auf die verschiedenen Hörer verschieden (V. 40—43). Es werden wieder Versuche, ihn zu greifen, gemacht, aber mit ebenso wenigem Erfolge, wie etliche Tage zuvor (V. 44). Was am Schlusse dieses Kapitels (V. 45—52.) erzählt wird, hängt genau damit zusammen und muß ebenfalls noch im Feste oder doch unmittelbar nach demselben geschehen seyn; letzteres ist für den Fall wahrscheinlicher, daß die Aeußerung des Nikodemus V. 50. und was ihm darauf erwidert ward, als ein Bruchstück aus den Verhandlungen einer förmlichen Versammlung des Synedriums zu betrachten wäre. — Es folgt darauf in unserm heutigen Texte das den Zusammenhang der echt johanneischen Erzählung unterbrechende Einschiebsel K. 7, 53. bis K. 8, 11, die Geschichte von der

---

auch nicht die Abreise von Jerusalem, doch bis K. 7, 1. hin der Aufenthalt in Galiläa ausdrücklich erwähnt. Es ist also die Nachlässigkeit des Evangelisten an dieser letzteren Stelle doch eine weit geringere, als sie es K. 10, 22. nach Neander's Annahme seyn würde, zumal Johannes gegen den Schluß seiner Erzählung in der Angabe der Begebenheiten, was Zeit und Ort derselben betrifft, immer genauer wird, je deutlicher hier sein Bestreben hervortritt, die allmähliche Entwickelung des Ausgangs, den der Kampf Jesu mit seinen Feinden nahm, zu schildern. — Hase's Einwand aber (a. a. O.), daß Johannes doch sonst (3, 22; 10, 40) des Bleibens Jesu in Judäa ausdrücklich erwähne, was er hier (10, 22) nicht thue, trifft darum nicht, weil an jenen beiden Stellen von Reisen Jesu, die er von Jerusalem aus in das jüdische Land und nach Peräa machte, die Rede ist, hier aber (10, 22) der fortgesetzte Aufenthalt in Jerusalem oder dessen nächster Umgebung gar nicht besonders erwähnt zu werden brauchte, sondern sich von selbst zu verstehen scheint.

Ehebrecherin [9]). — Von dem folgenden Gespräche Jesu mit den Pharisäern (K. 8, 12—20), welches ebenfalls mit einem Versuche, ihn zu greifen, geendigt zu haben scheint (V. 20), gibt Johannes zwar die Localität an, das *γαζοφυλάκιον* im Tempel (V. 20), die Zeitbestimmung aber ist ein bloßes *πάλιν*, mit welchem er V. 12. diesen Abschnitt an den vorhergehenden anreiht. Ein solches *πάλιν* folgt dann wieder V. 21, wo ein neues Gespräch Jesu, wie es scheint, mit denselben Zuhörern (*αὐτοῖς*), also den Pharisäern (V. 13), beginnt (V. 21—29), an welches dann V. 30. die Nachricht sich anschließt, in Folge dieser Reden Jesu hätten viele der Juden (dieß scheint man aus V. 31. bei *πολλοὶ* ergänzen zu müssen) an ihn geglaubt. Was dann bis zum Schlusse des Kapitels folgt, hängt Alles so in einander, daß man es bis zum Versuche der Steinigung (V. 59) als die Begebenheit eines einzigen Tages anzusehen genöthigt ist. Olshausen nun ist der Meinung, es sey (mit Ausnahme des auch von ihm für unächt gehaltenen Abschnittes K. 7, 53. bis K. 8, 11.) Alles von K. 7, 37. bis K. 8, 59. an Einem Tage gesprochen und geschehen, indem er den durch *πάλιν* an K. 7, 52. angeknüpften Ausspruch Jesu K. 8, 12. „Ich bin das Licht der Welt," auf das Anzünden der großen Leuchter im Tempel-

9) Wäre die Erzählung, wenn auch unjohanneisch, doch nicht nur — wie auch Lücke zugibt — glaubwürdig, sondern auch im Allgemeinen am rechten Orte eingeschaltet, d. h. wäre die Geschichte während des dießmaligen Aufenthaltes Jesu zu Jerusalem vorgefallen, so hätten wir darin (K. 8, 1. 2) eine für die Auffassung der echten johanneischen Erzählung nicht unwichtige Notiz, daß Jesus nämlich schon damals die Nächte außerhalb der Stadt, am Oelberge (vermuthlich in Bethanien, K. 11, 1. 18.) zuzubringen pflegte, wie es nach den Zeugnissen der Synoptiker während seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem geschah. Diese Annahme empfiehlt sich sehr, weil K. 11, wo Johannes zuerst des Lazarus und seiner Schwestern Erwähnung thut, das Verhältniß zu dieser Familie schon ein ganz ausgebildetes und inniges ist.

vorhofe bezieht, welches am Laubhüttenfeste zu geschehen pflegte, und dann, einmal auf diese Auffassung des πάλιν geführt, es auch V. 21. nur von einer neuen Anknüpfung des Gespräches am nämlichen Tage versteht. Mir will es aber im höchsten Grade unwahrscheinlich seyn, daß Jesus im Laufe Eines Tages, noch dazu eines vielbewegten, unruhigen Festtages, das Alles mehr oder weniger hinter einander gesprochen und immer wieder angefangen habe zu sprechen, wenn ein neuer Versuch, ihn zu greifen, mißlungen war (K. 7, 44. K. 8, 20), bis es ihm dann zum dritten Male, da sie gar mit Steinen herankamen, endlich zu arg geworden sey und er sich zurückgezogen habe (K. 8, 59). Vielmehr gilt mir K. 7, 45—52. als Schluß der johanneischen Erzählung vom Laubhüttenfeste. Nach dieser Mittheilung konnte Johannes doch nicht wohl nur mit einem πάλιν fortfahren, wenn er sagen wollte, Jesus habe ungeachtet der nach K. 7, 44. wider ihn entstandenen Aufregung am nämlichen Tage zu reden fortgefahren. Auch Lücke ist geneigt, K. 8, 12. auf einen andern Tag zu verlegen. Die Kap. 8, 21. mit πάλιν sich anspinnende Unterredung aber will auch Lücke an demselben Tage, wie die K. 8, 12 ff., stattgefunden wissen, da ἐγὼ ὑπάγω V. 21. auf V. 14. und V. 20. bezogen werden müsse und V. 26. auf V. 15. zurücksehe, auch die Zuhörer V. 20. nur als αὐτοὶ bezeichnet würden, also die nämlichen gewesen seyn müßten, wie die in dem Gespräche V. 12—20. Dieß letztere in Beziehung auf die Qualität, aber nicht auf die Personen der Hörer zugegeben, waren diese (Φαρισαῖοι, V. 13, Ἰουδαῖοι, V. 22) mit einem bloßen αὐτοὶ aber ebenso gut bezeichnet, wenn der Zwischenraum zwischen V. 20. und V. 21. Tage, als wenn er Stunden umfaßt. Was aber die Beziehungen von V. 21. und 26. auf V. 14. 20. und 15. betrifft, von denen mir die von V. 26. auf V. 15. übrigens nicht recht einleuchten will, so braucht man sich nur zu erinnern, wie oft Jesus bei Johannes noch nach viel

längerer Zeit (vgl. K. 13, 33) auf frühere seiner Aussprüche Bezug nimmt, um es ganz unnöthig zu finden, wegen einer solchen Beziehung das πάλιν V. 20. nur von einem Zwischenraume weniger Stunden oder einem noch kürzeren zu verstehen. — Mir ist also wahrscheinlich, daß die Unterredungen V. 12—20. und V. 21—29. nicht nur nicht noch am Laubhüttenfeste, sondern auch überhaupt gar nicht an Einem Tage, vielmehr an ganz verschiedenen Tagen während der längeren Zeit, welche Jesus sich nach dem genannten Feste in Jerusalem aufhielt, wenn auch vielleicht bald nach dem Feste, gehalten worden sind. Aus den vielen Gesprächen, welche Jesus ohne Zweifel damals mit den „Juden" hatte, wählt Johannes einige, welche ihm als die bedeutsamsten am erinnerlichsten geblieben waren, heraus, sie zum Zwecke seines Evangeliums seinen Lesern mitzutheilen. — So möchte ich dann auch, was V. 30. erzählt wird, nicht von einem augenblicklichen Erfolge der unmittelbar vorhergehenden Rede verstehen, sondern, das ταῦτα auf den Inhalt der verschiedenen zunächst vorher mitgetheilten Reden Jesu beziehend, annehmen, Johannes habe durch das πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν mehr überhaupt die Zunahme des Anhangs Jesu in Jerusalem zu jener Zeit als einen augenblicklichen, einmaligen Erfolg einer einzelnen Rede ausdrücken wollen, so daß auch wieder das Folgende: Ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους, den Anfang einer neuen Rede Jesu, vermuthlich an einem ganz anderen Tage, bezeichnet, zu welcher er sich eben durch jene ihm nicht unverdächtige Zunahme seines Anhangs gedrungen fand. — Von da läuft dann freilich Alles ohne weitere Unterbrechung, ohne erkennbaren Abschnitt bis zum Ende des Kapitels fort. Diese Unterhaltung Jesu mit den Juden wurde abgebrochen durch einen Versuch, ihn als unsinnigen Gotteslästerer (V. 48. 52) zu steinigen (V. 59). Jesus entgeht der Steinigung, indem er sich vor seinen Feinden verbirgt und den Tempel

verläßt (ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ). Das κρυβῆναι bestand also entweder in dem ἐξελθεῖν, oder er entzog sich dem Anblicke der Verfolger und ihren Steinwürfen zuerst noch im Tempel selbst und verließ diesen dann später. Jedenfalls wäre aus diesem Ausdrucke viel zu viel gemacht, wenn man ihn mit Lücke (Bd. 2. S. 151) so verstehen wollte, daß Jesus in Folge des Steinigungsversuches Jerusalem verlassen und sich für einige Zeit in Judäa aufgehalten habe. Johannes würde hier wohl nicht ermangelt haben, die nöthig gewordene Entfernung Jesu von Jerusalem ausdrücklich zu bemerken, wie er es K. 3, 22; K. 10, 40. thut. Statt dessen knüpft er die K. 9. folgende Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen mit einem bloßen καὶ an. Aus dem καὶ und dem παράγων V. 1. kann man indessen auch gar nicht schließen, daß diese Heilung vorgefallen sey, als Jesus nach dem Steinigungsversuche den Tempel verließ. Kaum der Wuth seiner Feinde entgangen, würde er schwerlich gleich wieder etwas gethan haben, was, wie eine Heilung am Sabbath (V. 14), dieselbe aufs Neue reizen mußte. Es war dieß also ein anderes Mal während dieser längeren Anwesenheit Jesu in Jerusalem. Dafür spricht auch, daß, ohne Zweifel in Folge der Vermehrung der Anhänger Jesu in der Hauptstadt (K. 8, 30) und seines σκληρὸς λόγος V. 31—58., bei der Heilung des Blindgeborenen bereits der Beschluß des Synedriums gefaßt worden war, den Johannes K. 9, 22. nur gelegentlich anführt, die öffentlichen Bekenner Jesu zu excommuniciren. — Was nun aber das ganze Stück von K. 9, 1. bis K. 10, 18. oder 21. betrifft (denn als Ein Stück ist es zu betrachten, da in K. 10, 1. durchaus nicht der Beginn eines eigentlichen neuen Abschnittes erkennbar ist), so enthält es offenbar nicht Geschichten und Reden eines einzigen Tages. Die Heilung des Blindgebornen selbst ging nach K. 9, 14. an einem Sabbath vor; — die gerichtliche Untersuchung des Vorfalls, deren detaillirte Erzäh-

lung V. 15. mit πάλιν eingeleitet wird, geschah also wohl frühestens erst am folgenden Tage. Das neue Zusammentreffen Jesu mit dem geheilten Blinden (V. 35) mag an einem der darauf folgenden Tage stattgefunden haben; daß die Rede Jesu, welche mit K. 9, 41. beginnt und bis K. 10, 18. fortläuft, so hinter einander gesprochen worden, ist mir sehr unwahrscheinlich. Vielmehr machen mich die mehrmaligen Absätze und neuen Ansätze (K. 10, 1. 7., wo wieder wie oben K. 8, 12. 21. K. 9, 15, das einen neuen Anfang bezeichnende πάλιν, V. 11. 14), die mehrfachen, auf keine rechte Einheit der Anschauung zurückzuführenden Deutungen und Anwendungen der durch das Ganze sich ziehenden παροιμία (vgl. V. 7. ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων. V. 11. 14. ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός), endlich die, wie es fast scheint, aus Zusammenziehung und Abkürzung entstandene Dunkelheit vorzüglich des letzten Theils dieser Rede (V. 16—18) sehr geneigt, anzunehmen, daß dieselbe aus mehrfachen Aussprüchen Jesu, die er um diese Zeit in häufiger Rückkehr zu dem so beziehungsreichen Bilde vom Schafstalle und vom Hirten gethan, zusammengesetzt sey. So will denn Johannes V. 19—21. wohl wieder (wie K. 8, 30) nicht den augenblicklichen Erfolg einer einzelnen Rede Jesu angeben, sondern die Meinung und Stimmung, welche sich in Folge dieserartiger Reden (V. 19. λόγοι; vgl. 6, 61. den Gebrauch vom Singularis λόγος nach der zusammenhängenden Rede in Kapernaum) damals über Jesum unter den Juden gebildet. Die Art übrigens, wie V. 21. der Heilung des Blinden Erwähnung geschieht, die Generalisirung dieser Heilung in dem Pluralis τυφλῶν, zeigt, daß in dem Moment, für welchen Johannes hier das Urtheil der Juden über Jesum notiren will, nämlich unmittelbar vor dem Enkänienfeste, seit dieser Begebenheit schon einige Zeit verflossen war.

Gleich also nach dem Enkänienfeste (V. 22.), an welchem die Juden, in Folge jener deutlichsten Erklärungen

Jesu über seine Person und Würde (V. 30. 36), vielleicht ernstlichere Demonstrationen, als bisher, gegen ihn machten (V. 31. 39.), verließ Jesus endlich Jerusalem wieder (V. 40) und ging — zwar nicht wieder nach Galiläa (nicht etwa, weil die winterliche Jahreszeit (V. 22) ihn von dieser etwas weiteren Reise abhielt, sondern vermuthlich, weil er, da er die Hauptstadt selbst nothgedrungen verließ, doch in größerer Nähe derselben zu bleiben vorzog, und nun auch noch in einem Theile des Landes, in welchem er sich noch niemals länger aufgehalten hatte, für seinen Zweck thätig seyn wollte); aber nach Peräa, in die Gegend, wo Johannes Anfangs (τὸ πρῶτον, nämlich Joh. 1, 28, nicht K. 3, 23) getauft hatte, also bei dem ostjordanischen, auch Bethabara genannten Bethanien. Hier blieb er, nicht, wie Lücke (II. S. 370) ungenau sagt, bis zum nächsten Passah, sondern nur bis er durch die Botschaft der beiden Schwestern des Lazarus (K. 11, 3) nach Bethanien bei Jerusalem abgerufen ward. Wahrscheinlich aber würde er, wenn die Krankheit und der Tod des Lazarus ihn nicht dorthin gerufen hätte, bis zum Passahfeste in jener Gegend geblieben seyn, da er hier starken Zulauf (K. 10, 41) und großen Anhang (V. 42) fand. Daß er sich auf ein längeres Verweilen daselbst eingerichtet hatte, leuchtet auch aus dem Umstande hervor, daß er auf die empfangene Botschaft von Lazarus Krankheit noch zwei Tage da blieb, wo er jetzt war (K. 11, 6), eine Verzögerung seines Aufbruchs zu den nothleidenden Freunden, die doch nur daraus erklärt werden darf, daß er eben früher sich nicht losmachen konnte, also dort viel zu thun gefunden hatte [10]. — Nachdem Jesus aber Peräa einmal verlassen

10) Ich würde geneigt seyn, anzunehmen, daß Jesus auf die Nachricht von der bloßen Krankheit des Lazarus es zwar als das Richtige erkannte, noch zu verweilen, wo seine Gegenwart nöthig war, augenblicklich aber das V. 7—16. erzählte Gespräch mit seinen Jüngern anknüpfte und nach Bethanien aufbrach.

hatte, kehrte er auch nach Lazarus Auferweckung nicht wieder dahin zurück. Vermuthlich war sein Wunsch nun, so es möglich wäre, bis zum Osterfeste in Bethanien und Jerusalem zu bleiben. Dieß ward ihm indessen durch den Beschluß, welchen nach K. 11, 53. das Synedrium gegen ihn faßte, unmöglich gemacht. Er durfte für den Augenblick in solcher Nähe der Hauptstadt nicht verweilen. Daher verließ er Bethanien wieder (K. 11, 54), kehrte aber, entweder um bei der Nähe des Osterfestes (K. 11, 55) nicht mehr eine unnöthige weitere Reise zu machen, oder weil sein Aufenthaltsort in Peräa so bekannt geworden war, daß man ihn dort leicht ausfindig gemacht und dem Synedrium nach dem ausgegangenen Befehle desselben (K. 11, 57.) angezeigt haben würde, nicht in jene Gegend zurück, sondern hielt sich in dem Städtchen Ephraim mit seinen Jüngern verborgen (K. 11, 54). Schon dadurch, daß er einen neuen Aufenthaltsort wählte, konnte er hoffen, fürs Erste verborgen zu bleiben; auch die Lage von Ephraim, nahe der Wüste Juda und nicht an der großen Feststraße, mochte ihn vor frühzeitiger Entdeckung schützen. Denn mehr, als eine augenblickliche Zufluchtsstätte sollte und konnte es ja doch nicht seyn. Was nämlich die Dauer des

---

sobald er innerlich von dem erfolgten Tode des Freundes gewiß geworden war. Allein diese innerliche Gewißheit mußte er doch nach aller Analogie in dem Augenblicke, wo Lazarus starb, empfangen haben, und damit stimmt dann nicht die Angabe K. 11, 39, daß Lazarus schon vier Tage im Grabe gelegen, da Jesus in Bethanien ankam. Denn höchstens die Hälfte dieser Zeit mochte zu der Reise von dem einen Bethanien (Bethabara) nach dem anderen (bei Jerusalem) nöthig seyn, und man muß daher annehmen, daß Lazarus den Tag nach Absendung des Boten V. 3. gestorben und daß er schon todt war, als Jesus durch diesen die Nachricht von seiner Krankheit empfing. Dann kommt die Rechnung ungefähr heraus. Doch sind die Zeit- und Entfernungsverhältnisse zu wenig bestimmbar, als daß die Sache sich nach den angegebenen Daten ganz genau ermitteln ließe.

Aufenthaltes Jesu, nachdem er Jerusalem K. 10, 40. zum letzten Male verlassen hatte, zuerst in Peräa, dann in Bethanien, endlich in Ephraim betrifft, so fehlt es darüber an genaueren Zeitangaben, und wir wissen nur, daß der ganze Zeitraum, welcher diese drei Aufenthalte und die vier kleinen Reisen (von Jerusalem nach Peräa, 10, 40; von da nach Bethanien, 11, 7. 17; von da nach Ephraim, 11, 54; und von da wieder nach Bethanien, 12, 1) in sich schließt, stark drei Monate umfaßt, indem Anfangs- und Endpunkt 10, 22. durch das Enkänienfest und 12, 1. durch das Osterfest bestimmt sind, sechs Tage vor welchem letztern Jesus von Ephraim aus wieder in Bethanien ankam. Indessen scheint es doch, als habe Jesus den größten Theil dieser Zeit in Peräa zugebracht, wie denn auf ein längeres Verweilen daselbst schon der Ausdruck 10, 40: καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ (mehr als der an sich ganz unbestimmte διέτριβε, 11, 54) hinweiset. Auch was Johannes daselbst V. 41. 42. von dem Erfolge der dortigen Wirksamkeit Jesu mittheilt, scheint einen längeren Aufenthalt vorauszusetzen. Derselbe dehnt sich nun um so mehr aus, je näher man die Auferweckung des Lazarus an das Passahfest rückt. Und in der That scheint diese Begebenheit dem Osterfeste nicht sehr lange vorhergegangen zu seyn. Denn die Pharisäer erfuhren diese That Jesu von den Zeugen derselben ja augenblicklich, 11, 46.; und dann kann es nicht lange gedauert haben, bis sie zu dem durch den Ausspruch des Kaiphas V. 49. 50. endlich veranlaßten förmlichen Beschlusse kamen, Jesum aus dem Wege zu räumen, V. 53. Erfuhr Jesus von dieser ihm drohenden Gefahr durch seine Verbindungen in Jerusalem bald, so war seines längeren Verweilens in Bethanien nicht. Man möchte also geneigt seyn, nur einige T a g e für seinen dießmaligen Aufenthalt in Bethanien anzusetzen, von wo aus er dießmal ohne Zweifel gar nicht nach Jerusalem kam. Ebenso wenig aber kann wohl der Aufenthalt in Ephraim von bedeutenderer Dauer ge-

wesen seyn. Zwar der Ausdruck V. 54. κἀκεῖ διέτριβε μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ besagt davon nichts; vielmehr bedient sich Johannes 3, 22. des nämlichen Ausdruckes zur Bezeichnung des wahrscheinlich gar nicht so kurzen Verweilens Jesu im jüdischen Lande nach dem ersten Passahfeste. Aber theils sagt der Evangelist selbst gleich hinter der Angabe der Reise nach Ephraim, das Osterfest sey so nahe gewesen, daß damals schon Viele nach Jerusalem gereiset wären, um sich vor dem Feste reinigen zu lassen (V. 55), theils ist es schon darum unwahrscheinlich, daß der Aufenthalt Jesu in Ephraim von längerer Dauer gewesen sey, weil Jesus in solcher Nähe von Jerusalem (nur wenige Meilen von da) unmöglich hätte längere Zeit unentdeckt bleiben können, zumal da seine Jünger sich bei ihm befanden (V. 54), die Gesellschaft also zahlreich genug war, um einigermaßen ins Auge zu fallen.

Die Chronologie der Leidenswoche, oder vielmehr des letzten etwa achttägigen Zeitraums vor dem Tode Jesu hat — auch die Erzählung des Johannes ganz für sich allein genommen — große Schwierigkeiten, da die vorkommenden Zeitangaben fast alle mehr oder weniger unbestimmt und zweideutig sind, wenigstens jeder Versuch zur Bestimmung derselben immer von der entgegengesetzten Seite stark angefochten wird. Sechs Tage vor Ostern (12, 1) kommt Jesus, wie es scheint, unmittelbar von Ephraim nach Bethanien. Ist in dieser Sechs-Tage-Rechnung der Tag der Ankunft in Bethanien und der erste Tag des Passahfestes mitgerechnet, so fällt die Ankunft in Bethanien zwei Tage später, als wenn man beide Tage nicht mit zählt. Läßt man aber entweder den Tag der Ankunft in Bethanien oder den ersten Tag des Festes aus der Rechnung heraus, so fällt die Ankunft in Bethanien einen Tag früher, als im ersten Falle, und einen Tag später, als im zweiten; z. B. Ostern sey Freitag, so ist sechs Tage vor Ostern im ersten Falle der vorhergehende Sonntag, im zweiten Falle

der vorhergehende Freitag, im letzten Falle der vorhergehende Sonnabend. Sprachlich läßt sich die Sache wohl nicht zu völliger Entscheidung bringen [11]), doch scheint die Auslassung beider Tage (des Tages der Ankunft in Bethanien und des ersten Festtages) in dieser Rechnung ebenso wie die Mitzählung beider an sich weniger wahrscheinlich, als daß entweder der eine oder der andere von beiden Tagen nicht mitgezählt sey. Am natürlichsten ist es wohl immer, zu sagen, wenn Jesus sechs Tage vor dem Feste nach Bethanien kam, so muß der sechste Tag vor dem Feste gemeint und also der Tag der Ankunft mit unter den sechsen seyn. Der Tag vor dem Feste ist nämlich der erste Tag; so zählt man rückwärts bis zum sechsten und rechnet den Festtag selbst nicht mit. Fiel also das Osterfest auf den 14. Nisan, so ist der 13. Nisan der erste und der 8. Nisan der sechste Tag vor dem Feste und also derjenige, an welchem Jesus in Bethanien ankam. Ob nun nach dieser Rechnung der 8. oder nach jener andern der 7. Nisan der von dem Evangelisten K. 12, 1. bezeichnete Tag sey, kann mit Gewißheit hier noch nicht ausgemacht werden. Natürlich muß man aber in beiden Fällen die Tage nach jüdischer Weise rechnen, von Sonnenuntergang bis zu Sonnenuntergang, was uns die Sache etwas schwieriger macht und erst ganz deutlich wer-

11) Vergleicht man in sprachlicher Beziehung das μεθ' ἡμέρας ἕξ, mit welchem Matth. 17, 1. Mark. 9, 2. die Verklärungsgeschichte an die vorher erzählte Begebenheit von dem Bekenntnisse des Petrus angeknüpft wird, für welchen Zeitraum aber Lukas 9, 28. den Ausdruck ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτὼ hat, so möchte man geneigt werden, auch bei Johannes den Ausdruck πρὸ ἓξ ἡμερῶν von einem nach gemeiner Redeweise achttägigen Zeitraume zu verstehen, d. h. so daß gerade eine Woche dazwischen gelegen habe und also der Tag der Ankunft Jesu in Bethanien derselbe Wochentag gewesen sey, wie der des Osterfestes. Dann wäre Jesus, da das Osterfest auf den 14ten Nisan fiel, am 7ten Nisan in Bethanien angekommen. Aber eine sichere sprachliche Gewähr bietet doch auch diese Vergleichung nicht. Vgl. Note 18.

den kann, wenn sich ergeben haben wird, ob wir aus der johanneischen Erzählung auch den Wochentag bestimmen können, auf welchen damals der 8te (oder 7te) Nisan fiel, an dem Jesus zu Bethanien ankam.

Wie es scheint, gleich an dem Tage der Ankunft in Bethanien fand das nach 12, 2. daselbst Jesu zu Ehren veranstaltete Gastmahl statt, bei welchem Maria, die Schwester des Lazarus, ihn salbte. Wahrscheinlich war die so nahe befreundete Familie von der auf diesen Tag bevorstehenden Ankunft Jesu im Voraus unterrichtet (was bei der geringen Entfernung Ephraims, und da es ja bei dem in der Nähe des Osterfestes stattfindenden häufigen Verkehre nach Jerusalem 11, 55. an Gelegenheit zur Bestellung nicht fehlte, füglich geschehen konnte), so daß also das Gastmahl im Voraus angeordnet worden war und nun alsbald ausgerichtet werden konnte, zumal wenn etwa die Ankunft Jesu an diesem Tage frühzeitig, d. h. entweder in den ersten Frühstunden oder bereits am Abende vorher, nachdem der jüdische Tag schon angefangen hatte, erfolgte, was dadurch wahrscheinlich wird, daß nach V. 9. die Kunde von derselben sich gleich unter den Juden (ohne Zweifel sowohl den zu Jerusalem einheimischen, als besonders den dort bereits eingetroffenen auswärtigen) verbreitete, von denen, wie es scheint, noch an demselben Tage viele nach Bethanien kamen, um Jesum, auf den nach 11, 56. die öffentliche Aufmerksamkeit sehr rege geworden, auf dessen Erscheinen am Feste Alles gespannt war, zu sehen und mit ihm seinen auferweckten Freund. Doch ist nicht unwahrscheinlich, daß dieses Hinausströmen der Menge nach Bethanien, vorzüglich um des Lazarus willen, auch noch am folgenden Tage fortdauerte und den Einzug Jesu in Jerusalem verherrlichen half. Am folgenden Tage nämlich (τῇ ἐπαύριον, V. 12), also dem fünften vor dem Feste, fand der vorzugsweise so genannte Einzug Jesu in Jerusalem statt, der nach dem Berichte des Johannes, ohne alle positive Ver-

anstaltung von Seiten Jesu, dadurch so feierlich wurde, daß die durch den Wiederanblick des Todtenerweckers freudig bewegte Menge der Juden, welche auf die Kunde von der nahen Ankunft Jesu in Jerusalem auf den Weg nach Bethanien hinausgeeilt war (V. 12), den Erlöser auf seinem Wege, welchen er vielleicht um des sich mehrenden Gedränges willen auf einem, wie es hier scheint, zufällig erlangten Esel (V. 14. εὑρὼν ὀνάριον) machte, unter Freudensbezeugungen, mit festlichen Ausrufungen begleitete (V. 17. 18).

Von demjenigen, was etwa am Tage des Einzuges noch in Jerusalem Bemerkenswerthes vorfiel, erzählt Johannes nichts; doch ist es wenigstens möglich, wenn auch wegen V. 36. (der die V. 23—36. mitgetheilten Reden Jesu als die letzten öffentlich gesprochenen erscheinen läßt) nicht eben wahrscheinlich, daß die V. 20. unmittelbar mit δὲ sich daran anknüpfende Erzählung von der Begegnung Jesu mit den Griechen und dem, was bis V. 36. unlösbar daran hängt, auf diesen Tag zu setzen ist. Ohne Zweifel wenigstens ist Jerusalem der Schauplatz dieses Auftritts; diesen Eindruck macht das Ganze, sonderlich die Gegenwart des umherstehenden und an der Unterredung theilnehmenden ὄχλος (V. 29. 34), welchem Jesus sich nach den letzten weißagenden und ernst ermahnenden Aeußerungen (V. 35. 36) entzog (ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν, wie 8, 59), indem er vermuthlich nach Bethanien zurückkehrte.

Für die 12, 44—50. mitgetheilte Rede Jesu ist es nicht mehr nöthig, Ort und Zeit aufzusuchen, da die neuere Exegese dafür entschieden hat, daß dieses nicht als eine einzelne, bestimmte Rede Jesu von Johannes gemeint sey, sondern als eine von ihm selbst, dem Evangelisten, herrührende, seiner die Darstellung der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu beschließenden Zwischenbetrachtung (V. 37—43) angeschlossene Zusammenfassung der den Unglauben der Juden betreffenden, öfter wiederholten Aeußerungen Jesu. Es wäre

dieß sonst in dem ganzen Evangelium das einzige Beispiel einer, was Ort und Zeit betrifft, ganz unbestimmt gelassenen, zusammenhangslosen, gleichsam in der Luft schwebenden Rede des Erlösers [12]).

Es folgt nun bei Johannes von K. 13. an die Mittheilung der letzten Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, an die sich K. 17. unmittelbar (V. 1. ταῦτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ) das hohenpriesterliche Gebet, so wie an dieses 18, 1. ebenso (ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐξῆλθε) der Aufbruch von Jerusalem an den Oelberg und die Gefangennehmung daselbst (V. 12) anschließt. Alle Versuche, irgendwo zwischen 13, 1. und 18, 1. einen Abschnitt zu finden, um für den Beginn eines anderen Tages, als des 13, 1. bezeichneten, Raum zu gewinnen, müssen an der unverkennbaren Continuität dieser ganzen Erzählung scheitern. Die beiden einzigen Stellen, wo man einen Absatz vermuthen könnte, sind 13, 31. und 15, 1. Wenn da wenigstens nur ein πάλιν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς stände, nach Art von 8, 12. 21; 9, 15; 10, 7, so lohnte es sich etwa des Versuches, mit einer dieser beiden Stellen die Scene auf einen andern, etwa den folgenden Tag zu verlegen, um dadurch die so sehr gewünschte (hier aber noch gar nicht zu berücksichtigende) Uebereinstimmung des Johannes mit den Erzählungen der übrigen Evangelisten herbeizuführen. So aber ist es ganz willkürlich und unbegründet, hier einen solchen Abschnitt zu setzen, es sind vielmehr die wechselnden Sce-

12) Der Ausdruck ἔκραξε V. 44, der, verglichen mit 7, 37, so lauten könnte, als sey ein bestimmter, durch einen besonderen Anlaß motivirter Ausspruch Jesu hier wiedergegeben, kann mich in dieser Auffassung nicht irre machen. Es scheint mir, daß der Evangelist durch die Wahl dieses Wortes hier nur das Laute, Oeffentliche, Unverhohlene solcher Aeußerungen Jesu habe bezeichnen wollen. Vgl. 18, 20. So bildet diese dem Erlöser von Johannes in den Mund gelegte, aber auch wirklich seinem Munde entnommene Rede den Uebergang zu den von dem Evangelisten noch freier componirten Stellen 3, 16—21. 31—36.

nen Eines, bis über die Mitternacht hinaus verlängerten Abends, des letzten vor der Kreuzigung, welche uns der Augenzeuge und Ohrenzeuge Johannes von 13, 1. bis 18, 27. beschreibt. — Gleich im Anfange dieser Erzählung wird die Zeit bestimmt, zu der das δεῖπνον, welches, verglichen mit V. 30. (ἦν δὲ νὺξ, ὅτε ἐξῆλθε), nur ein Abendessen gewesen seyn kann, stattgefunden habe, nämlich πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Daß sich diese Zeitangabe (V. 1) nur auf das V. 2. erwähnte δεῖπνον beziehen könne, oder vielmehr grammatisch noch eigentlicher auf das V. 4. erzählte Aufstehen Jesu von diesem Mahle und die Fußwaschung, leidet keinen Zweifel, da weder das V. 1. erwähnte Wissen Jesu um seinen bevorstehenden Hingang zum Vater, noch seine ebendaselbst als Motiv der Fußwaschung hervorgehobene Liebe zu den Jüngern eine solche Zeitbestimmung verträgt. Ein Mahl nun, das ausdrücklich als ein πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα gehaltenes bezeichnet wird, kann nicht das Passahmahl gewesen seyn. Denn mit diesem begann ja eben die ἑορτὴ τοῦ πάσχα, ja es bildete eigentlich deren religiösen Mittelpunkt, sofern das ganze Fest zu Ehren jenes mit dem Essen des Passahlammes beginnenden nächtlichen Auszugs aus Aegypten gefeiert wurde. Man kann auch nicht etwa sagen, die Handlung des Fußwaschens, auf welche das πρὸ ἑορτῆς sich zunächst beziehe, habe noch vor dem Mahle, also gewissermaßen auch noch vor dem Feste stattgefunden. Denn diese Handlung wird V. 4, vgl. V. 12, ausdrücklich als eine während des δεῖπνον vorfallende, das δεῖπνον für einige Zeit unterbrechende beschrieben, und würde also, wenn dieses das Passahmahl war, nicht πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα gefallen seyn. Es findet sich nun auch sonst K. 13. bis 17. weder in der johanneischen Erzählung, noch in den Reden Jesu die allergeringste Spur, daß dieses Vorfälle und Reden beim Passahmahle gewesen seyen. Aus diesem Stillschweigen an sich wäre nun freilich zu viel gefolgert,

wenn man daraus die Unmöglichkeit, das δεῖπνον sey das Passahmahl gewesen, folgern wollte. Allein in Verbindung mit der V. 1. voranstehenden bestimmten Zeitangabe dieses Mahles, πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα, ist dieser Mangel an Bezugnahme auf das Passah in der johanneischen Erzählung doch nicht ohne Gewicht. Es bleibt, wenn man schlicht an dieser Erzählung festhält, nichts Anderes übrig, als zu sagen, das Mahl, bei welchem die Fußwaschung vorfiel und die daran sich knüpfenden, wenigstens bis 14, 31. fortgesetzten Gespräche gehalten wurden, war ein Mahl vor dem Feste, und zwar, wie die späteren johanneischen Zeitbestimmungen ergeben, am Abende vor dem Feste. Da nun das Fest mit dem Passahmahle begann, welches am Ende des 14. und im Anfange des 15. Nisan, in den zwischen dem 14. und 15. Nisan getheilten Abendstunden genossen wurde, so fand das δεῖπνον πρὸ τῆς ἑορτῆς, von welchem Johannes erzählt, 24 Stunden früher, am Ende des 13. und im Anfange des 14. Nisan, statt. Denn die rauch'sche Hypothese, daß das Osterlamm von den Juden schon im Uebergange vom 13. zum 14. Nisan gegessen worden sey, beruht leider auf zu unsicheren Grundlagen, als daß sie nach den Untersuchungen, die de Wette und Lücke darüber angestellt haben, in Betracht gezogen werden und die Auslegung unserer Stelle (und der Parallelstellen bei den drei andern Evangelisten) bestimmen dürfte.

Vollkommen stimmt nun mit unserer Annahme die Auslegung, welche nach 13, 29. Einige der Tischgenossen dem an den Verräther Judas gerichteten Worte Jesu geben: ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον (V. 27); nämlich Jesus habe diesem als dem Kassenführer der Gesellschaft (12, 6) damit den Rath oder Auftrag ertheilen wollen, die Einkäufe εἰς τὴν ἑορτὴν bald zu machen, dieselben zu beeilen. Denn dieß Mißverständniß setzt doch, die Sache schlicht angesehen, voraus, daß das Fest noch nicht da war, und stimmt

nicht mit der Annahme, daß diese Aufforderung bei dem Passahmahle geschehen sey, in einem Augenblicke, wo die Hauptfeier des Festes, so weit sie für eine solche Gesellschaft Einkäufe nöthig machte, schon vorüber war. Es steht gar nicht einmal da, daß die Jünger, welche den ganz unbestimmten, in ihrem bestimmten Sinne nur dem Verräther verständlichen Worten Jesu diesen Sinn unterlegten, in denselben eine Aufforderung erblickt hätten, diese Einkäufe sogleich zu machen und deßhalb vom Mahle aufzustehen; sie konnten auch meinen, es sey eine Erinnerung an die überhaupt noch vor dem Feste zu besorgenden Geschäfte, zu denen auch am folgenden Tage noch Zeit war, da das Fest selbst ja erst in den Nachmittagsstunden des eben angebrochenen 14. Nisan seinen Anfang nahm. Denn die späte Abendstunde (ἦν δὲ νὺξ, ὅτε ἐξῆλθε, V. 30) war wohl nicht mehr dazu geeignet, noch Festbedürfnisse einzukaufen. So daß diejenigen Jünger, welche sich die Worte so deuteten, als Judas gleich darauf sich erhob und hinausging (V. 30), entweder die Auslegung, welche sie den Worten Jesu eben gegeben hatten, wieder fallen lassen oder annehmen mußten, Judas habe dieselben entweder anderswie verstanden oder sein Aufstehen und Weggehen stehe mit denselben in gar keiner Verbindung.

Nach der Entfernung des Verräthers setzt Jesus sein Tischgespräch mit den übrigen Jüngern von 13, 31—14, 31. fort. Die Aufforderung 14, 31. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν! brauchte von den Jüngern, zumal wenn Jesus nicht, indem er diese Worte sprach, selbst sich erhob, nicht von augenblicklichem Aufstehen und Weggehen verstanden zu werden. Jesus konnte damit auch nur sagen wollen: damit ich meine Liebe und meinen Gehorsam gegen den Vater zeige, so lasset uns ganz nach unserer Gewohnheit von hier aufbrechen. Möglich, daß wenigstens das Aufstehen vom Mahle sogleich erfolgte und K. 15. bis 17. nicht mehr bei Tische, sondern nachher, während die Ge-

sellschaft aber noch an dem Orte des Mahles, etwa stehend, zusammenblieb, gesprochen sind; aber auch möglich, daß sie noch eine Weile liegen blieben und sich erst zu dem Gebete 17, 1. erhoben. Ganz unwahrscheinlich ist es, daß die Reden der folgenden Kapitel im nächtlichen Hinausgehen durch die Stadt nach dem Oelberge gesprochen seyen, zu welcher Annahme sich Einige durch 15, 1. haben verleiten lassen, als sey der Zug da gerade an Weingärten vorbeigegangen, welche dem Erlöser den Anlaß zu der *παροιμία* von dem Weinstocke und den Reben gegeben hätten. Denn wenn schon solche zusammenhängende Reden, wie K. 15 und 16, nicht wohl im nächtlichen Wandern durch die Straßen einer damals gerade so bevölkerten Stadt zu eilf Menschen gehalten seyn können, wie denn die Unruhe solches Wanderns der in diesen Reden ausgedrückten innerlichen Ruhe gar nicht entspricht, wo gewänne man bei dieser Annahme eine angemessene Localität für das Gebet K. 17, da erst nach demselben 18, 1. der Uebergang über den Bach Kidron erfolgte? — Das Aufheben der Augen zum Himmel 17, 1. konnte ja recht gut auch in dem Locale stattfinden, wo sie gegessen hatten; und auch für das Gleichniß vom Weinstocke 15, 1 ff. kann man dort eine passende Veranlassung finden, wenn man etwa mit Lücke annimmt, daß ein Weinstock am Hause in die Fenster hineinrankte, oder daß der Anblick des geleerten Kelches den Erlöser auf diesen Vergleich brachte.

Den Rest dieses Abends und die Nacht füllen die Auftritte in dem Garten jenseit des Kidron (18, 1—12) und in den Häusern des Annas und Kaiphas (V. 13—27) aus. Am andern Morgen frühe (*ἦν δὲ πρωΐα*, V. 28), also am Frühmorgen des 14. Nisan, wo am Abende das Passahlamm gegessen werden mußte, wird Jesus aus dem hohenpriesterlichen Palaste in den des Pilatus geführt. Die Juden, die ihn begleiten, betreten das heidnische Gebäude

nicht, um nicht eine gesetzliche Verunreinigung auf sich zu laden (ἵνα μὴ μιάνθωσι), die ihnen nicht erlaubt haben würde, das in die letzte Stunde dieses Tages fallende Passahmahl zu essen (ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα). Sie veranlassen also, daß Pilatus zu ihnen hinaustritt (V. 29). Dieß stimmt nun Alles so völlig mit der Zeitangabe 13, 1. und mit der 13, 29. zum Grunde liegenden Voraussetzung überein, daß man, hätte man es mit dem Berichte des Johannes allein zu thun gehabt, nie auf eine andere Auslegung des ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα gekommen seyn würde. Diese Uebereinstimmung der johanneischen Darstellung mit sich selbst geht auch durch das Folgende hindurch. Die verschiedenen Verhandlungen des Pilatus mit den Juden (18, 29—31. 38—40[13]); 19, 4—7. 12), die verschiedenen Verhöre, die derselbe mit Jesu anstellte (18, 33—38; 19, 8—11), die Geißelung und Mißhandlung Jesu (19, 1—3) dauerten den Vormittag über. Als Pilatus, geschreckt durch die von den Juden ihm V. 12. gestellte Alternative, den Richtstuhl auf Gabbatha einnahm, war die sechste Stunde, d. h. die Mittagsstunde herbeigekommen, was Johannes V. 14. mit den Worten bemerkt: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη. Es war der Tag der Zurüstung des Passah, also der 14. Nisan; in der letzten Abendstunde dieses Tages sollte das Passahlamm gegessen

13) Pilatus spricht V. 39. von seiner Gewohnheit, den Juden ἐν τῷ πάσχα Einen Gefangenen loszugeben, und macht ihnen den Vorschlag, sich Jesum von ihm zu erbitten. Es stimmt auch dieß zu der Annahme, daß dieser Tag der 14. Nisan gewesen sey, an welchem Abends das Passahmahl noch erst genossen werden sollte; denn bei dem hohen Werthe, den die Juden auf die Theilnahme an diesem Mahle, als dem diesem Feste eigenthümlichsten Gebrauche, legten, ist es doch viel wahrscheinlicher, daß die Losbittung und Loslassung des Gefangenen vor dem Mahle (also am 14. Nisan) geschah, so daß der Befreite nun gleich daran noch Theil nehmen konnte, als daß sie erst nach demselben, am 15. Nisan, stattgefunden habe.

werden. Daß es diese παρασκευὴ war, wiederholt Johannes noch zweimal; zuerst V. 31. (ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν), wo er das durch die nahe bevorstehende Festfeier entstehende Zeitgedränge als die Ursache angibt, weßhalb man den drei Gekreuzigten habe die Beine zerschlagen und sie von den Kreuzen herabnehmen wollen; sodann V. 42, wo eben dieser Zeitmangel als Grund angegeben wird, weßhalb Jesus in der Grabhöhle eines der Schädelstätte nahe liegenden Gartens beigesetzt worden sey. Diese Beisetzung geschah also in den letzten Abendstunden des 14. Nisan, unmittelbar ehe das Passahlamm gegessen ward.

Es läßt sich aber aus der johanneischen Darstellung auch der Wochentag, an welchem dieß geschehen, wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmen, und zwar aus 19, 31; vgl. 20, 1. 19. Der Evangelist, um noch bestimmter hervorzuheben, warum man geglaubt habe, dem Leben der Gekreuzigten nöthigenfalls mit nachhelfender Gewalt ein Ende machen und sie so schnell (nach Verlauf von wenigen Stunden) von den Kreuzen herabnehmen zu müssen, fügt 19, 31. zu den Worten: ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, die sich auf V. 14. (ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα) zurückbeziehen, hinzu: ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου. Nun könnte zwar, wie es nach Levit. 23, 11. den Anschein hat, der bevorstehende erste Tag des Festes, der 15. Nisan, hier σάββατον genannt seyn, welcher eben als der erste besonders groß und heilig war. Dieser erste Festtag aber konnte auf jeden Wochentag fallen, und wenn man dann das τῶν σαββάτων [14]) 20, 1. 19. ebenso nicht vom eigentlichen Sabbath, sondern von diesem ersten Ostertage, dem 15. Nisan, verstände, so wüßte man nur, daß Jesus am ersten Tage nach dem 15. Nisan (μία τῶν

14) Bekanntlich steht der Pluralis τὰ σάββατα häufig für den Singularis. Matth. 12, 1. 11. Mark. 3, 2. Luk. 4, 16. Luk. 13, 10. Apg. 13, 14. Apg. 16, 13. So auch im Hebräischen. Exod. 31, 14.

σαββάτων), also am 16. Nisan, auferstanden sey; die Wochentage aber blieben dann für diesen ganzen Zeitverlauf völlig unbestimmbar. Allein in der von dem Auferstehungstage bei allen Evangelisten gebrauchten solennen Bezeichnung μία τῶν σαββάτων (Mark. 16, 9. hat πρώτη σαββάτων) ist σάββατα wie auch Apg. 20, 7; 1 Kor. 16, 2. ohne Zweifel immer im engern Sinne entweder von dem letzten Wochentage oder von der ganzen Woche zu verstehen, und die μία τῶν σαββάτων, an welcher Jesus auferstand, ist also der Tag nach dem gewöhnlichen Sabbath oder nach der abgelaufenen Woche, der erste Wochentag oder der Sonntag. Nun sagt Johannes zwar nicht, wie lange Jesus im Grabe gelegen habe, doch ist gewiß anzunehmen, daß er mit dem μία τῶν σαββάτων 20, 1. sich auf 19, 31. (ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου) zurückbeziehen wolle, und daß er also auch da (19, 31) σάββατον von dem Wochensabbath, nicht von dem ersten Festtage als solchem verstanden, und daß er diesen Sabbath darum groß genannt habe, weil auf ihn dießmal der 15. Nisan fiel, in dessen ersten (abendlichen) Stunden das Passahmahl gefeiert ward. Dann also lag Jesus von der letzten Stunde des 14. Nisan an, den ganzen 15. (den Sabbath) über bis zur Morgenfrühe des 16., d. h. von den Abendstunden des Freitags bis zur Morgenfrühe des Sonntags, im Grabe. Der 14. Nisan fiel vom Donnerstag Abend bis zum Freitag Abend. Donnerstag Abend hielt Jesus also das δεῖπνον mit den Jüngern und die Reden bis K. 17. In der Nacht auf Freitag erfolgte die Gefangennehmung und das Verhör vor Annas und Kaiphas; Freitag Vormittag die Verhandlung mit Pilatus; Mittags die Verurtheilung; Nachmittags der Tod; Abends, unmittelbar vor dem Passahmahle der Juden, das Begräbniß. — Rechnen wir aber von da zurück bis zu dem 12, 1. angegebenen Zeitpunkte, von welchem es uns ungewiß blieb, ob es der 7. oder der 8. Nisan gewesen, so

fiel der 7. Nisan von Donnerstag auf Freitag, der achte von Freitag auf Sonnabend. Kam Jesus am 7. Nisan in Bethanien an, so kann das am Donnerstag Abend spät der Fall gewesen seyn oder im Laufe des Freitags; das Gastmahl, bei welchem die Salbung vorfiel, müßten wir dann jedenfalls doch auch auf den Freitag, den Einzug in Jerusalem auf den Sonnabend setzen. Erfolgte aber die Ankunft Jesu in Bethanien am 8. Nisan, der vom Freitag auf den Sonnabend dauerte, so setzen wir dieselbe am besten auf den Freitag Abend, als der Sabbath eben angebrochen war; das Gastmahl fand dann am Sonnabend, gegen Ende des Sabbaths, statt; und der Einzug in Jerusalem am Sonntag [15]). Da nun bei dieser letzten Annahme der Sabbath weder durch die Reise Jesu von Ephraim nach Bethanien entheiligt wird [16]), noch durch den Einzug in Jerusalem, wie es bei der Annahme des 7. Nisan der Fall wäre, so hat es am meisten für sich, den 8. Nisan als den Tag der Ankunft Jesu in Bethanien zu setzen. Es kommt dazu, daß festliche Mahle am Sabbath sehr gewöhnlich waren. Das Hinausströmen der Juden nach Bethanien aber, welches erst nach dem Gastmahle erwähnt wird (12, 9. 11), mag theils am Sonnabend Abend nach beendetem Sabbath [17]), theils noch am Sonntag Morgen

---

15) Neander im Leben Jesu (S. 547) nimmt an, daß Jesus am Freitag, aber noch vor dem Anbruche des Sabbaths, in Bethanien angekommen sey, muß aber dann, um die Rechnung herauszubringen, die sechs Tage (12, 1) so verstehen, daß der terminus a quo und ad quem beide nicht darunter begriffen seyen.

16) Denn daß er am Freitag Abend, nach eben angebrochenem Sabbath, dort ankam, war vielleicht Schuld einer zufälligen Verspätung, und er mochte doch, wiewohl wir ihm darin ja keine kleinlich ängstliche Berechnung der Zeit und des Weges zutrauen dürfen, etwa nur noch die am Sabbath erlaubte Wegstrecke nach dem Anbruche desselben zurückgelegt haben.

17) Wenn nicht die Neugierde Einiger schon am Sabbath selbst stärker war, als ihre Religiosität, oder wenn man sich nicht,

stattgefunden haben; und in dieselbe Zeit verlegt man am besten die 12, 10. erwähnte Beschlußnahme des Synedriums, auch den Lazarus aus dem Wege zu räumen.

Im zwanzigsten Kapitel finden sich außer der Bestimmung des Auferstehungstages selbst (V. 1) nur noch zwei chronologische Data. Nämlich V. 19, wo die erste Erscheinung des Auferstandenen bei den versammelten Jüngern auf den Abend (οὔσης οὖν ὀψίας) des nämlichen Tages (τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων) gesetzt wird, was aber, falls die Bezeichnung ὀψία etwa auf die schon eingetretene Dunkelheit deutete (wozu die verschlossenen Thüren passen möchten), doch erst nach schon angebrochenem 17. Nisan gewesen seyn würde. Und sodann V. 26, wo ein zweites Zusammentreffen Jesu mit den Jüngern acht Tage (μεθ' ἡμέρας ὀκτώ) nach dem ersten, also nach dem Auferstehungstage gelegt wird; was aber bei der Unbestimmtheit des Ausdruckes μεθ' ἡμέρας ὀκτώ (vgl. was oben über das πρὸ ἓξ ἡμερῶν, 12, 1. gesagt worden ist) wieder nicht genau herauszubringen ist. Vielmehr kann dieß Datum ebenso gut von dem 23. wie von dem 24. oder gar 25. Nisan gelten, je nachdem man den terminus a quo und ad quem oder einen von beiden mitzählt oder nicht [18]).

---

wie Neander (Leben Jesu, S. 547) meint, so einrichtete, daß man die am Sabbath erlaubte Wegstrecke (1000 Schritte) noch vor Sonnenuntergang, die andere etwas größere Wegeshälfte bis Bethanien nach Ablauf des Sabbaths zurücklegte.

18) Versteht man unter dem μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ einen gewöhnlich so genannten achttägigen Zeitraum, so daß diese zweite Erscheinung Jesu am Sonntage nach dem Auferstehungssonntage vorgefallen wäre, so dürfte man wohl annehmen, es sey dem Evangelisten überhaupt geläufig gewesen, den Zwischenraum einer vollen Woche auf diese Weise: μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ zu bezeichnen. Dann aber müßte man das πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα (12, 1) nicht ebenso verstehen, sondern auf eine andere Weise berechnen, nämlich so, daß der sechste Tag vor Ostern, also

Das außer dem Verbande des johanneischen Evangeliums liegende 21. Kapitel enthält nur die ganz unbestimmte Zeitangabe μετὰ ταῦτα V. 1, woraus nichts zu machen ist. Da die Scene hier in Galiläa ist, so muß mit dieser Anknüpfung, wenigstens für die Reise von Jerusalem dorthin der erforderliche Zwischenraum gegeben seyn.

III. Uebersicht der vorstehend gewonnenen Resultate [19]).

1. Aufenthalt bei Bethanien (Bethabara) in Peräa. (Erste Anknüpfung des Verhältnisses mit einigen Jüngern.)

(da der 14. Nisan von Donnerstag Abend auf Freitag Abend fiel) der 8. Nisan, von Freitag Abend auf Sonnabend Abend fallend, dadurch bezeichnet wäre, wie es uns auch sonst am wahrscheinlichsten geworden. — Dieß gegen Neander und Alle, die Jesum schon im Laufe des Freitags, vor Anbruch des Sabbaths, zu Bethanien ankommen lassen.

19) Zur Erläuterung dieser übersichtlichen Zusammenstellung bemerke ich, daß in derselben nicht nur das Unbestrittene, sondern auch das nur Wahrscheinliche, so weit es sich mir aus den obigen Untersuchungen ergeben hat, als gewiß gesetzt worden ist, ohne daß ich doch dafür die volle Gewißheit in Anspruch nähme; ferner, daß das chronologisch nicht genau Bestimmbare hier versuchsweise genauer bestimmt worden ist, aber wieder, ohne daß ich diese bestimmteren Angaben darum etwa für sicher hielte. Es kam mir nur darauf an, eine Vorstellung davon zu geben, wie ich mir den Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu nach Johannes etwa construiren zu müssen glaube. — Das Verhältniß des jüdischen Kalenders zu dem unsrigen habe ich, nach Ideler's Angaben, so angenommen, daß der erste Monat der Juden (Nisan) ungefähr unserm April, ihr siebenter Monat (Thischri oder Ethanim) unserm October, ihr neunter Monat (Kislev) unserm December, und ihr zwölfter Monat (Adar) unserm März entspräche. Diese ungefähre Uebereinstimmung der Monate habe ich aber hier, der leichteren Uebersichtlichkeit wegen, eine genaue seyn lassen, und auch auf den etwa in diesem drittehalbjährigen Zeitraume fallenden Schaltmonat keine Rücksicht genommen. — Ich bitte, bei dem Urtheil

1, 29—43. (52). Vier oder fünf Tage. Zu Anfang des Februar.

2. Reise nach Galiläa, 1, 44; 2, 1. Zwei Tage. Gegen Mitte des Februar.

3. Erster (kürzerer) Aufenthalt in Galiläa, zu Kana (Hochzeit daselbst), 2, 1—11, und Kapernaum, V. 12. Etwa sechs Wochen. Im Februar und März.

4. Reise nach Jerusalem auf das erste Osterfest, 2, 13. Ende März, Anfangs April.

5. Erster Aufenthalt in Jerusalem. (Reinigung des Tempels, 2, 14—22. Verhältniß zu den Juden, 2, 23—25. Gespräch mit Nikodemus, 3, 1—15. (21). Während des Mitte April fallenden Passahfestes und noch eine Zeit lang nach demselben.

6. Reise von Jerusalem nach einer Gegend des jüdischen Landes, 2, 22. Zu Anfang des Sommers.

7. Aufenthalt im jüdischen Lande. (Streit über die Taufe Jesu und Johannis; letzte Erklärungen des Täufers über Jesum.) 3, 22—30. (36). Während der Sommer- und ersten Herbstmonate. Etwa ein halbes Jahr.

8. Reise durch Samaria (Gespräch am Jakobsbrunnen; zweitägiger Aufenthalt in Sychar) nach Galiläa, 4, 1—43. Im Spätherbste, Ende Novembers.

9. Zweiter Aufenthalt in Galiläa. (Heilung des Sohnes des Königischen.) 4, 43—54. Während des Winters. Drei bis vier Monate.

10. Reise zum Purimfeste nach Jerusalem, 5, 1. Gegen die Mitte des März.

über nachfolgenden Ueberblick des Lebens Jesu diese Einschränkungen nicht außer Acht zu lassen, und mir also nicht den Vorwurf zu machen, als wolle ich zu viel und zu genau wissen, da mir die Grenzen unsers Wissens hier recht wohl bekannt sind.

11. Zweiter (kurzer) Aufenthalt in Jerusalem. (Heilung des Kranken am Teiche Bethesda.) 2,2—47. In der zweiten Hälfte des März. Höchstens vierzehn Tage.

12. Reise nach Galiläa, 6, 1. 4. Kurz vor dem zweiten Osterfeste. Zu Ende des März.

13. Dritter (längster) Aufenthalt in Galiläa. (Speisung der 5000 Mann, 6,1—13. Nächtliche Seefahrt der Jünger, V. 13—21. Rede in der Synagoge zu Kapernaum, V. 22—59. Gespräch mit den abfallenden und zurückbleibenden Jüngern, V. 60—71. Wanderungen im Lande, 7, 1. Veranlassung zur Abreise, 7, 1—9). Während des Sommers. Sechs bis sieben Monate.

14. Reise nach Jerusalem zum Laubhüttenfeste, 7, 10. Gegen Mitte Octobers.

15. Dritter (längster) Aufenthalt in Jerusalem. (Begebenheiten in der Mitte des Laubhüttenfestes, 7, 14—36; am letzten Tage des Festes, 7, 37—52. Mehrmalige spätere Unterredungen Jesu mit den Juden, 8, 12—20; 21—29; 30—59. Heilung des Blindgeborenen und die sich daran knüpfenden Verhandlungen, 9, 1—41. Gleichnisse vom Schafstalle und Hirten, 10, 1—21. Begebenheiten am Enkänienfeste, 10, 22—39). Vom Laubhüttenfeste (15—22. October) bis nach dem Enkänienfeste (25. December). Gegen drittehalb Monate.

16. Reise von Jerusalem nach Peräa, 10, 40. Ende Decembers.

17. Aufenthalt in Peräa. (Erfolg der dortigen Wirksamkeit Jesu, 10, 40—42. Kunde von Lazarus Krankheit und darauf bezügliche Unterredung mit den Jüngern, 11, 1—16). Vom Anfang des Januars bis in den März.

18. Reise von Peräa nach Bethanien, 11, 17. In der zweiten Hälfte des März.

19. Kurzer Aufenthalt in Bethanien. (Auferweckung des Lazarus, 11, 17—44. Nächste Folgen dieser Begebenheit, 11, 45—53). Zu Ende des März.

20. Reise von Bethanien nach Ephraim, 11, 54. Am Ende des März.

21. Aufenthalt in Ephraim, 11, 54—57. Ende März, Anfangs April.

22. Reise von Ephraim nach Bethanien zum dritten Osterfeste, 12, 1. Im April.

23. Ankunft in Bethanien. Am 7. April, dem Sabbath, Freitag Abend. Joh. 12, 1. Ebenfalls an diesem Sabbath, Sonnabend den 8. April, das Gastmahl, wobei die Salbung, V. 2—8. Am Abend das Hinausströmen der Juden von Jerusalem nach Bethanien, V. 9—11.

24. Einzug in Jerusalem. Am 9. April, Sonntag Vormittag, 12, 12—19. An einem der folgenden Tage die Begebenheit mit den Griechen und letzte öffentliche Rede Jesu, V. 20—36.

25. Das letzte Abendessen Jesu mit den Jüngern in Jerusalem, 13, 1. 2. Die Fußwaschung, V. 3—11. Letzte Gespräche, 13, 12. bis 16, 33. Hohenpriesterliches Gebet, 17. Gefangennehmung im Garten am Oelberge, 18, 1—11. Verhör vor Annas und Kaiphas, 18, 12—27. Verhandlungen mit Pilatus, 18, 28. — 19, 16. Kreuzigung und Tod Jesu, 19, 17—30. Abnahme vom Kreuze und Begräbniß, 19, 31—42. — Am 13. und 14. April. Von Donnerstag Abend bis Freitag Abend.

26. Auferstehung Jesu. Am 16. April, Sonntag frühe, 20, 1 ff. Er erscheint der Maria Magdalena, V. 11—18. Am Abend desselben Tages werden die Jünger durch seine erste Erscheinung überrascht, V. 19—23.

27. Zweite Erscheinung des Auferstandenen bei den Jüngern, unter denen nun auch Thomas. Am Sonntage den 23. April, 20, 24—29.

28. Dritte Erscheinung Jesu bei den Jüngern, in Galiläa am See bei Tiberias. Vielleicht im Mai; 21, 1—14. Unterredung mit Petrus und mit Johannes, V. 15—22.

IV. Schlußbemerkungen.

1. Die Zeitbestimmungen in diesem Evangelium sind, wenn wir zunächst auf die Erzählung bis zum Beginne der Leidensgeschichte, also auf die ersten eilf Kapitel, achten, so beschaffen, daß man sieht, es kommt dem Johannes durchaus nicht etwa auf einen chronologischen, am wenigsten auf einen vollständigen chronologischen (d. h. in der Chronologie vollständigen) Abriß des Lebens Jesu an. Die Angabe der Zeit, wo sie sich bei ihm findet, soll meistens entweder nur dazu dienen, die Localität eines Vorfalls, einer Rede anschaulich zu machen oder irgend einen Umstand der Erzählung zu erklären, oder sie dringt sich dem Erzähler als integrirender Theil einer Begebenheit in der Lebendigkeit der Erzählung, in der lebendigen Vergegenwärtigung des Selbsterlebten, ohne alle besondere Absicht auf. Von dieser letzteren Art sind die verschiedenen *τῇ ἐπαύριον* (V. 29. 35. 44) und die *ὥρα ὡς δεκάτη* (V. 40) des ersten Kapitels; auch im Zusammenhange damit das *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* 2, 1; ferner die *δύο ἡμέραι* des Aufenthalts bei den Samaritern 4, 40. 43, und das *τῇ ἐπαύριον* 6, 22. Des ersten Osterfestes 2, 13. und des Laubhüttenfestes 7, 2. geschieht nur Erwähnung, um die Reisen Jesu nach Jerusalem zu motiviren; des zweiten Osterfestes 6, 4., nur um den Zusammenfluß einer so großen Menschenmenge zu erklären; des Enkänienfestes 10, 22., weil dem Evangelisten die Localität der Unterredung (V. 24 ff.) noch so deutlich vor Augen ist [20]); dieser Vorfall hatte in der Halle Salomons, nicht in einem der Tempelvorhöfe, statt;

---

20) Aehnlich wie bei der Erwähnung der *συναγωγή* in Kapernaum 6, 59. und des *γαζοφυλάκιον* 8, 20., obwohl hier die Scene vielleicht auch deßhalb erwähnt wird, um darauf aufmerksam zu machen, daß man selbst an diesem vielbesuchten Orte damals Jesum nicht zu greifen versucht oder gewagt habe.

es war ja Winter, gerade am Enkänienfeste! — Von ähnlicher Beschaffenheit sind die Zeitangaben in der Passionsgeschichte (von K. 12 an). Daß da (zuerst 11, 55) des dritten Osterfestes zu wiederholten Malen Erwähnung geschieht, ist natürlich, weil zu viele einzelne Umstände dieser letzten Lebenstage Jesu mit diesem gerade eintretenden Feste zusammenhängen, und es doch jedenfalls die Veranlassung zu seiner letzten Reise nach Jerusalem war. Aber die chronologische Genauigkeit, mit welcher die Erzählung hier durch das an sich zwar wieder nicht ganz unzweideutige πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα 12, 1. eingeleitet wird und die sich in dem τῇ ἐπαύριον (V. 12) fortsetzen zu wollen scheint, verschwindet schon wieder in dem lose verbindenden δὲ (V. 20), das die Zusammenkunft mit den Griechen einleitet, so daß man nicht mehr weiß, ob diese am Tage des Einzugs oder an einem späteren vorgefallen ist. Das πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα 13, 1. ist an sich so unbestimmt, daß man erst aus dem Verfolge der Erzählung und zwar erst 18, 28. darüber ins Klare kommt, wo doch auch die Erwähnung des an diesem Tage bevorstehenden Passahmahles insofern nur wieder eine gelegentliche ist, als dem Erzähler der Umstand noch so gegenwärtig war, daß die Ankläger Jesu nicht in das Haus des Landpflegers gegangen seyen, sondern diesen zu sich heraus hätten kommen lassen. Von derselben Art ist der parenthetische Satz 19, 14: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη; der entscheidende Augenblick der Verurtheilung Jesu war dem ἐπιστήθιος so bedeutend, daß er unwillkürlich den Moment genau bestimmt, wann dieselbe erfolgt sey; wie denn überhaupt in dieser ganzen Darstellung ebenso (eigentlich absichtslos) der Tageszeit öfter Erwähnung geschieht, ἦν δὲ νὺξ, ὅτε ἐξῆλθε, 13, 20. (daher die Lampen, 18, 4., die Nachtkälte, V. 18, der Hahnenruf, V. 27); ἦν δὲ πρωΐα, 18, 28. Die noch zweimalige Erwähnung der παρασκευὴ geschieht, um die Schleunigkeit der letzten Pro-

cedur mit den Gehängten und des Begräbnisses Jesu zu motiviren. Daß aber 20, 1. die μία τῶν σαββάτων als der Tag der Auferstehung genannt wird, erklärt sich aus der großen Wichtigkeit, welche diese Begebenheit in den Augen aller Jünger hatte, und mag man diese Form, die Erzählung von der Auferstehung zu beginnen, als die zur Zeit der Abfassung dieses Evangeliums schon stereotyp gewordene, traditionsmäßig feststehende (vgl. Matth. 28, 1; Mark. 16, 2; Luk. 24, 1) ansehen, welcher Johannes sich hier ausnahmsweise anschloß. — Hätte dieser irgend einen Werth darauf gelegt oder die Absicht gehabt, chronologisch genau zu erzählen, es würden sich nicht so unbestimmte Ausdrücke finden, wie die οὐ πολλαὶ ἡμέραι, 2, 12., des ersten Aufenthalts in Kapernaum, wie die an sich so ganz zweifelhafte ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, 5, 1., wie das so lose anknüpfende, einen so weiten Spielraum gestattende μετὰ ταῦτα, 3, 22; 5, 1; 6, 1; 7, 1.[21]), wie das nicht minder unbestimmte, dem Johannes auch sonst so sehr geläufige (zuweilen, wie 4, 54. fast abundirende) πάλιν, 8, 12. 21; 9, 15; 10, 7. Es würden dann nicht Begebenheiten, wie die Unterredung mit Nikodemus K. 3, die Heilung des Blindgeborenen K. 9, die Auferweckung des Lazarus K. 11, im Verhältnisse zu ihren nächsten Umgebungen chronologisch so unbestimmt geblieben und mit einem bloßen δὲ (3, 1; 11, 1) oder καὶ (9, 1) an das zunächst Vorhergehende angeknüpft seyn. Endlich würden wir dann nicht eine der wichtigsten Zeitbestimmungen im johanneischen Leben Jesu, nämlich den Zeitpunkt der ersten Rückkehr Jesu von Judäa nach Galiläa, nur der zufälligen Angabe der Jahreszeit in jener gleichnißartigen Rede (4, 35) verdanken.

Bei diesem unverkennbaren Zurücktreten des chrono-

21) Etwas bestimmter schon ist eben des Singularis wegen das μετὰ τοῦτο 2, 12; 11, 7.

logischen Interesses in unserm Evangelium ist dasselbe aber dennoch vollkommen geeignet, uns einen vollständigen und geordneten Ueberblick über den Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu in chronologischer Beziehung zu gewähren. Die Zeit ist diesem Evangelisten für seine Darstellung zwar nur insofern von Bedeutung, als die Aufeinanderfolge der Begebenheiten im Leben Jesu für den von dem Erzähler festgehaltenen Gesichtspunkt, für den pragmatischen (historisch-apologetischen) Zweck seiner Schrift Wichtigkeit hat. Aber weil für diesen Zweck, mag man denselben nun näher bestimmen wie man wolle, doch offenbar das Nacheinander der Reisen, Reden, Wunder, Begegnisse in diesem vielbewegten Leben sehr wichtig war, so beobachtet unser Evangelist nicht nur im Ganzen seiner Mittheilungen die Zeitfolge, so daß man nirgends auch nur die leiseste Spur eines Hysteron-Proteron bei ihm wird auffinden können [22]), sondern er hat auch Veranlassung genug zu oftmaliger mehr oder weniger bestimmter Angabe der Zeit, in welche die einzelnen Begebenheiten fallen. Daher, obwohl die Zeitangaben oft so unbestimmt lauten und obwohl der Evangelist zuweilen Monate lange Zwischenräume überspringt, ohne dieselben anders, als mit ein Paar Worten anzudeuten oder sie anders, als nur aus dem Zusammenhange des Ganzen errathen zu lassen, man dennoch eine verhältnißmäßig deutliche und sichere Vorstellung von den chronologischen Verhältnissen dieses etwas mehr als zweijährigen Zeitraums daraus gewinnt, gleichsam einen Rahmen nicht nur für das ganze von der zarten Meisterhand des Lieblingsjüngers uns gezeichnete Bild seines Meisters, sondern auch

22) Denn nicht ein solches, sondern nur eine nachträgliche, gleichsam parenthetische Bemerkung wäre es doch auch, wenn man sich genöthigt sähe, das ἀπέστειλε 18, 24. plusquamperfectisch zu verstehen.

für die einzelnen Theile, aus welchen dieses Gesammtbild von ihm zusammengesetzt ist. Dieses aber, daß wir einen so vollständigen, klaren und bestimmten Ueberblick über die chronologischen Verhältnisse des Lebens Jesu aus einer Darstellung erlangen, welche so ungeheure Lücken hat und welche so wenig darauf ausgeht, Fragen des chronologischen Interesses beantworten zu wollen, daß man ihr vielmehr eine gewisse Unabsichtlichkeit, sowie die höchste Unbefangenheit in dieser Beziehung zuerkennen muß, dürfte eines der stärksten, aber noch nicht genug hervorgehobenen Argumente für die Authentie und die historische Lauterkeit dieses Evangeliums seyn, sofern solche Argumente doch nicht allein aus den Zeugnissen des Alterthums, sondern auch aus der inneren Beschaffenheit der in Frage gestellten Schrift hergenommen werden dürfen.

2. Die johanneische Erzählung macht durchaus den Eindruck, daß nach der Absicht Jesu, als dessen Heimath auch bei diesem Evangelisten Galiläa [23]) und als dessen vorausgesetzte Vaterstadt Nazareth [24]) gilt—[25]), Jerusalem von Anfang an der Hauptschauplatz seiner

23) 7,41: Ἄλλοι δὲ ἔλεγον· Μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται; — V. 52. Μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ; ἐρεύνησον καὶ ἴδε, ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται.

24) Philippus zu Nathanael 1, 46: .... Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ, τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. Die zweimalige Antwort der Häscher auf die Frage, wen sie suchten, 18, 5. 7: Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. Die Aufschrift über dem Kreuze, 19, 19: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος.

25) Dieses besonders hervorzuheben, da es unnöthig erscheinen könnte, bestimmt mich die Auslegung, welche Lücke der schwierigen Stelle 4, 44. gibt, wo er πατρίς auf Judäa bezieht, da Jesus doch in Bethlehem geboren sey, was Johannes natürlich gewußt und bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt habe. Obwohl aber durch diese Auslegung die Schwierigkeiten dieser Stelle einigermaßen würden geebnet werden, so hieße es doch der Erzählung des Jo-

Wirksamkeit seyn sollte. Dieser Eindruck entsteht nicht sowohl daher, daß Johannes fast nur Thaten und Reden Jesu aus Jerusalem berichtet, sondern daher, daß nach

---

hannes (vgl. die angeführten Stellen) Gewalt angethan, wenn man ihn hier so ohne Weiteres mit der πατρίς Jesu Judäa wollte meinen lassen. Auch nach dem Berichte des Johannes kann man hier unter der πατρίς nur entweder an Galiläa überhaupt oder an Nazareth insbesondere denken. Es kommt dazu, daß nach der in den Synoptikern erhaltenen galiläischen Evangelien-Tradition (Matth. 13, 57; Mark. 6, 4; Luk. 4, 24) Jesus, und zwar, wie es nach der Stellung dieses Abschnittes bei Lukas scheint, ziemlich im Anfange seines öffentlichen Auftretens, eine solche Aeußerung über das Schicksal der Propheten im Vaterlande in Nazareth, seiner Heimath, selbst gethan hat, auf welchen (bekannten) Ausspruch Johannes sich eben hier zu beziehen scheint. Da nun Jesus dieses Wort gewiß nicht bald von Galiläa oder Nazareth und bald von Judäa kann verstanden und sich so die Amphibolie seines wahren Vaterlandes auf eine — soll ich sagen scherzhafte Weise zur Beschuldigung beider Landestheile zu Nutze gemacht hat, so müßte man, wollte man die πατρίς Joh. 4, 44. mit Lücke von Judäa verstehen, schon annehmen, daß die galiläische Evangelien-Tradition hier ganz falsch berichtet gewesen sey. Ja es würde dann von den, freilich von einander abweichenden, Erzählungen, in welche diese Aeußerung (die Jesus übrigens recht gut bei Gelegenheit mehrmals kann gethan haben) bei Lukas und bei den zwei andern verflochten ist, gar kein reeller Inhalt übrig bleiben, da dieß Wort, besonders bei Matthäus und Markus, die pointe der ganzen Erzählung bildet; und man müßte, wollte man auch nicht so weit gehen, zu behaupten, die ganze Erzählung bei den Synoptikern sey um des von der Tradition richtig aufbewahrten, aber unrichtiger Weise von Nazareth verstandenen Ausspruchs Jesu willen erdichtet worden (wenn auch nur in dem Sinne, wie die Tradition erdichtet), wenigstens einen solchen Mißverstand und eine solche Umdeutung der factischen Aeußerung Jesu in der galiläischen Erzählung annehmen, mit welcher die doch auch von Lücke fest gehaltene Glaubwürdigkeit derselben durchaus nicht mehr bestehen könnte. — Aus andern Gründen bestreitet Neander, wie mir scheint, treffend, die lücke'sche Auffassung (Leben Jesu, S. 385). — Vgl. auch die folgende Note.

seinem Berichte Jesus sich von Jerusalem immer nur dann entfernte, wenn mit Sicherheit daselbst nicht mehr seines Bleibens war, und immer wieder dahin zurückkehrte, so bald er glaubte, wieder mit Erfolg daselbst wirken zu können. Galiläa erscheint bei Johannes durchaus nicht als diejenige Gegend des Landes, auf welche Jesus für seine Wirksamkeit ein vorzügliches Absehen gehabt hätte, sondern theils als eine solche, in welcher er seine nächsten und treuesten persönlichen Anhänger und überhaupt auch bei der Masse des Volkes am meisten Eingang und Vertrauen gefunden, daher er sich während seiner Festbesuche zu Jerusalem einigermaßen auf den Schutz, welchen die günstige Meinung der alsdann in großer Anzahl zu Jerusalem anwesenden Galiläer ihm gewährte, verlassen konnte; — theils, was damit zusammenhängt, als eine solche Gegend, in welcher er, zu Jerusalem verfolgt oder in Judäa argwöhnisch bewacht, eine sichere Zufluchtsstätte, ein Feld von außen ungestörter Thätigkeit fand, bis es ihm vergönnt schien, nach Jerusalem zurückzukehren [26]). — Den Beleg hierzu

---

26) Freilich war ihm eine erfolgreiche Wirksamkeit in Galiläa durch einen anderen, auch von Johannes in der eben berührten Stelle 4, 44. angemerkten Umstand erschwert, nämlich eben dadurch, daß es sein Vaterland war, in welchem ein Prophet, ein hervorragender Mann, nichts zu gelten pflegt. „Seht, der will sich aufthun!" — Aber das war doch nur im Anfange derselben der Fall. Das erste Auftreten war hier schwierig, weil man sich da dem Eindrucke seiner Person nicht unbefangen hingab; da machte jenes Vorurtheil sich geltend, wie denn diese Aeußerung Christi (Joh. 4, 44) auch ohne Zweifel seinem ersten Aufenthalt in Galiläa (Joh. 1, 44 — 2, 13) angehört, und das ἐμαρτύρησε daselbst (wie das ἀπέστειλε, 18, 24. und wie das ἦλθον, 4, 45) plusquamperfectisch zu fassen ist. Als seine Landsleute ihn aber auf dem ersten Osterfeste zu Jerusalem mit solchem Glanze (2, 15. 23) als einen wahren Propheten hatten auftreten sehen (was bei dem herrschenden Vorurtheile gegen Galiläa, 7, 52, ihrem Provinzial-Selbstgefühle schmeicheln mußte), und er etwa acht Monate später wieder zu ihnen zurückkehrte, hießen sie ihn

liefert das ganze Evangelium. Von Peräa aus, wo der Evangelist uns seinen Meister zuerst erblicken läßt, kehrt Jesus mit den fünf Jüngern, die sich ihm dort angeschlossen hatten, zuerst zwar nach Galiläa zurück; theils, wie es scheint, in Familienangelegenheiten (denn er trifft in Kana mit seiner Mutter zusammen, und von da aus erscheinen auch seine Brüder in seiner Begleitung), die er mochte ordnen wollen, bevor er sich dem öffentlichen Leben gänzlich widmete; theils um sich mit den eben gewonnenen Freunden, die alle dorther waren (1, 45; 21, 2), erst etwas dauernder einzuleben und sie fester an sich zu ketten, bevor er den eigentlichen Schauplatz seiner Wirksamkeit mit ihnen beträte. Daher das glaubenstärkende (2, 11) Wunder in Kana, Nathanael's Vaterstadt, und der Aufenthalt zu Kapernaum, in der Gegend am See, wo die übrigen heimisch waren, in einer Stadt, wo einige derselben, wie wir aus 6, 16. 17. schließen dürfen, ansäßig waren. Bald (2, 13) nahete aber das Osterfest und rief Jesum nach der Hauptstadt. Wir müssen es nun einerseits schon sehr natürlich und angemessen finden, daß Jesus überhaupt Jerusalem als den Ort ansah, der ihm von seinem Berufe als Mittelpunkt seiner Thätigkeit angewiesen sey, da ja an den Tempel und, was mit diesem zusammenhing, an die Feste, die alle dort gefeiert wurden, an das Synedrium, das hier seinen Sitz hatte, das ganze religiöse Leben des Volkes geknüpft war und darin gleichsam als in seinen Angeln hing, da hier das ganze geistige Leben Israels offenbar culminirte und, wie immer in Hauptstädten, die Masse der Intelligenz beisammen war [27]),

froh willkommen (4, 45), und wir finden von da an keine Spur mehr, daß jenes Vorurtheil ihm noch bei ihnen im Wege gewesen wäre.

27) Diese Ansicht von Jerusalem und der Provinz Judäa lag auch der Aeußerung zum Grunde, durch welche die Brüder Jesu ihn 7, 3 ff. zur Reise auf das Laubhüttenfest zu bestimmen suchten.

so daß die Weißagung, daß von Zion das Gesetz ausgehen werde und des Herrn Wort von Jerusalem (Mich. 4, 2), was den da genannten Ausgangspunkt der neuen Lehre betrifft, wohl buchstäblich (nicht nur wie Joh. 4, 22. im Allgemeinen von ganz Israel) gedeutet werden mag. — Ebenso natürlich und angemessen erscheint es aber andererseits auch, daß Jesus gerade die Zeiten der Feste wählte, um dort aufzutreten und einen längeren Aufenthalt zu beginnen, nicht nur, weil er dadurch dem Gesetze in den Augen des Volkes die schuldige Ehre gab, sondern vorzüglich auch, weil bei dem alsdann in Jerusalem stattfindenden großen Zusammenflusse des Volkes aus allen Gegenden des Landes sowohl sein augenblicklicher Wirkungskreis der denkbar größte war, als auch durch die in ihre Heimath zurückkehrenden Festbesucher der Ruf von ihm als einem großen Propheten in alle Gegenden des Landes kam und ihm theils überall gute Aufnahme bereitete (4, 45; 10, 41), theils die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihn hinlenkte (11, 55. 56); weil ferner, wie oben erwähnt, die Anwesenheit seiner Landsleute, der Galiläer, ihm während der Feste eine Art von Stützpunkt oder Rückhalt war [28]); und endlich, weil das ganze Volk alsdann — in festlich gehobener Stimmung, auf den Empfang geistlicher Segnungen gerichtet, der ihm von Gott gewordenen Auszeichnung und Bestimmung sich in vorzüglichem Maße bewußt — für die Annahme seines Wortes vorherrschend empfänglich war. — Diese Gründe bestimmten Jesum, schon das erste Osterfest, welches bald

---

Seine Wirksamkeit und Geltung in Galiläa bezeichnen sie als eine ἐν κρυπτῷ, während er ja doch mit den Ansprüchen, die er mache, suche ἐν παῤῥησίᾳ zu seyn, was nur in Judäa und Jerusalem stattfinde.

28) Dieß mag besonders während des Laubhüttenfestes einige Male der Fall gewesen seyn, wie aus einer Vergleichung der Stellen 7, 25. 31. 32. 40. 44. hervorzugehen scheint.

nach seinem ersten öffentlichen Hervortreten fiel, zu besuchen, 2, 13. Er begann seine Wirksamkeit dort mit einer reformatorischen Handlung (2, 14—17), indem er mit dem Rechte und der Macht eines Propheten, ohne Widerstand zu finden, die Vorhöfe des Tempels von demjenigen reinigte, was sich mißbräuchlicher Weise dort eingeschlichen hatte und von der laren Tempelpolizei geduldet wurde. Schon diese Handlung, noch mehr seine tiefsinnige, vieldeutige, echt prophetische Antwort auf die Frage der Juden nach einem *σημεῖον* zur Rechtfertigung solch kühnen Beginnens (V. 19) erbitterte die herrschende Partei. Zwar bemerkt Johannes V. 23, es hätten bei diesem ersten Aufenthalte Jesu in Jerusalem Viele dort sich ihm gläubig hingegeben (*ἐπίστευσαν*); aber nicht ohne anzudeuten, wie unrein dieser Glaubensanfang schon in seiner Quelle gewesen sey, da er nicht ein höheres, stilles Ergriffenseyn von der Macht der ganzen Erscheinung Jesu, sondern eigentlich nur vorübergehender Beifall in Folge der Wunder war, die sie von ihm schauten (vgl. 4, 45). Daher ein entsprechendes Sichhingeben auf Seiten des Herzenskündigers nicht stattfinden konnte, er sich vielmehr zurückhalten mußte (V. 24. 25: *οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς*). Unter den Vornehmen bekam zwar Nikodemus einen tieferen Eindruck von der Bedeutung der Person Jesu, und er redet (3, 2) so, als theilten Mehrere oder Viele mit ihm die Meinung, Jesus sey ein wahrer Prophet. Aber schon daß Nikodemus nicht wagte anders als heimlich, bei Nacht, sich Jesu zu nähern, noch mehr die klagenden Aeußerungen Jesu im Gespräche mit ihm [29] über die Unempfänglichkeit und den Glaubensmangel, den er bei ihnen finde, zeigen deutlich, wie wenig günstig die allgemeine

---

29) V. 11: *Τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.* V. 12: *Εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετε· πῶς, ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια, πιστεύσετε;*

Stimmung gegen ihn in Jerusalem schon dießmal gewesen. Daher er sich auch wahrscheinlich bald nach dem Feste veranlaßt fand, Jerusalem zu verlassen, um sich für jetzt der Aufmerksamkeit und möglichen Ausbrüchen der rege gewordenen Unzufriedenheit der dortigen Tonangeber zu entziehen. Um aber wenigstens in der Nähe von Jerusalem zu bleiben und sich in Judäa selbst einigen Anhang zu verschaffen, kehrte er jetzt nicht nach Galiläa zurück, sondern wählte eine nicht näher bezeichnete Gegend des eigentlichen Judäa's (3, 22) zum Schauplatze seiner stillen, die Offenbarung seines Reiches vorbereitenden Thätigkeit, indem er während dieser ruhigeren Zeit das Band der engeren Gemeinschaft mit dem Jüngerkreise fester zog (διέτριβε μετ' αὐτῶν) und durch die Anordnung, daß er diejenigen, welche sich ihm zuwendeten, taufen ließ (ἐβάπτιζε, vgl. 4, 1. 2), der sich dort im Laufe mehrerer Monate um ihn sammelnden Jüngerschaft eine festere Abgrenzung gegen die Welt, den ungläubigen κόσμος, gab. Dieß dauerte bis zum Spätherbste, also jedenfalls eine nicht unbeträchtliche Zeit hindurch. Da erfuhr er, daß, nachdem schon die Jünger des Täufers mit Neid seinen im Stillen wachsenden Anhang bemerkt hatten (3, 26), die ihm feindliche Partei in Jerusalem (οἱ Φαρισαῖοι, 4, 1) mißtrauische, besorgte Blicke auf ihn werfe, und um für jetzt einer bestimmt feindseligen Berührung mit ihr auszuweichen, da der große Kampf, dessen endlicher Ausgang ihm schon damals ganz klar war [30]), jetzt noch nicht zur Entscheidung gebracht werden durfte, verließ er die Nähe der Hauptstadt ganz und zog sich durch Samaria nach seiner Heimath, Galiläa, zurück (4, 3. 4). Ob auch die vielleicht mittlerweile erfolgte Gefangennehmung des Täufers, von welcher der Evangelist 3, 24. redet, zu diesem Entschlusse bei-

30) Dieß liegt bestimmt in der amphibolischen Weißagung 2, 19. und in der Aeußerung zum Nikodemus 3, 14. 15.

getragen, geht aus dem vorliegenden Berichte nicht hervor. Nun blieb Jesus mehrere Monate in Galiläa. Aber nicht etwa erst zu dem nächsten Osterfeste, sondern sobald der Winter vorübergegangen war, brach er wieder nach Jerusalem auf und erschien dort im März zum Purimfeste (5, 1) [31]. Ohne Zweifel war es seine Absicht, nicht etwa nur das bevorstehende, vier Wochen später fallende Osterfest auch noch daselbst zu feiern, sondern überhaupt in Jerusalem so lange zu bleiben, als er mit Aussicht auf Erfolg und ohne Gefahr seines Lebens dort werde wirken können. Allein die ernsthaften Folgen der am Sabbath geschehenen Heilung des Kranken am Teiche Bethesda (5, 9) nöthigten ihn, gar bald und noch vor dem Osterfeste (6, 4) die Hauptstadt wieder zu verlassen. Es erhob sich dießmal schon eine Verfolgung (ἐδίωκον, 5, 16) der Juden wider ihn (wovon sich bei dem ersten Aufenthalte Jesu in Jerusalem noch keine Spur findet), ja es ward schon der Gedanke rege, vielleicht gar schon ein Versuch gemacht, ihn zu tödten (ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, V. 18). Nach den offenen, rückhaltlosen Angriffen, welche im Verfolge dieser Begebenheit die Weisheit des Erlösers auf die Gesinnung seiner Feinde zu machen für gut fand (5, 35. 37. 38. 43. 44. 47), kann die Stimmung gegen ihn sich nicht verbessert, die Aufregung der Gemüther sich nicht gelegt haben. Der in die Welt gekommen war, um von der Wahrheit zu zeugen (18, 37), konnte es

---

31) Diese Reise nach Jerusalem erscheint uns durch die von uns angegebenen allgemeinen Gründe, welche Jesum bestimmten, so oft und so lange wie möglich in der Hauptstadt anwesend zu seyn, hinreichend motivirt, und wir glauben des Aufsuchens besonderer Motive zu derselben vollkommen überhoben zu seyn. Wenn Neander (Leben Jesu, S. 430) sagt, Jesus sey aus Gründen, welche wir nicht bestimmen könnten, zu diesem Purimfeste nach Jerusalem gereiset, so vermögen wir also dieser Aeußerung nicht beizutreten.

ohne diesem seinem Berufe untreu zu werden, nicht vermeiden, eine solche Aufregung von Seiten der Welt wider sich hervorzubringen (8, 45), und er sah ja als eine Folge der feindseligen Stimmung der Juden gegen ihn seinen Tod schon voraus; zugleich aber wußte er, daß, wie Johannes mehrmals sagt (7, 30; 8, 20), seine Stunde jetzt noch nicht gekommen sey, d. h. daß es jetzt noch zu frühe gewesen wäre, sich dem Aeußersten auszusetzen, daß sein Tod jetzt noch nicht Gottes Wille sey, da er sein Werk noch nicht bis zu einem solchen Punkte geführt hatte, daß der Erfolg, der Bestand und Fortgang desselben auch nach seinem Abscheiden sicher gestellt war. — Daher er sich jetzt, ohne auch nur das Osterfest abzuwarten, welches leicht neue Verwickelungen mit den Juden für ihn herbeiführen konnte, dem Anblicke und Hasse seiner Feinde fürs Erste entzog und wiederum das von dem Hauptsitze derselben entfernte, für ihn noch ruhige Galiläa zum Aufenthaltsorte wählte, um dort theils in der Masse des Volkes selbst Samenkörner der Wahrheit auszustreuen, vorzüglich aber um seine näheren Jünger in seiner Gemeinschaft so zu befestigen, daß sie ihm und seinem Werke treu blieben, auch wenn sie vielleicht bald sehen würden, daß Alles ihn verlasse und ein von ihnen nicht geglaubter Ausgang sich ihm bereite. Daher die Proben, auf welche er von da an ihren Glauben an ihn stellte (6, 6. 67); die außerordentlichen Zeichen, welche er zur Belebung dieses Glaubens jetzt that (6, 11. 12. 19); die Hindeutungen auf das ihm bevorstehende Ende, welche in diese Zeit fallen (6, 51. 62. 70). Es ahnete Jesu wohl, daß nach demjenigen, was während seines letzten Aufenthaltes in Jerusalem vorgegangen war, seine nächste Anwesenheit daselbst die Katastrophe schon herbeiführen könne. Daher er seinen Aufenthalt in Galiläa verlängerte und wenigstens ein volles halbes Jahr, den ganzen Sommer hindurch, in den verschiedenen Gegenden dieser Landschaft umherzog. Johannes

zeigt uns das dießmalige längere Verweilen Jesu in Galiläa 7, 1. ausdrücklich in diesem Lichte. Aber zum Laubhüttenfeste entschloß er sich wieder in Jerusalem zu erscheinen, doch nicht ohne bei dieser Reise einige Vorsichtsmaßregeln anzuwenden. Er reisete allein und heimlich (7, 10); er erschien erst in der Mitte des Festes, kaum mehr erwartet, in dem Tempel (V. 14). Von da an behauptete Jesus sich nun, trotz mehrmaliger, aber immer vereitelter Versuche der Juden, seiner habhaft zu werden oder ihn zu tödten (7, 30. 32. 44—46; 8, 20; vgl. V. 37. 40. 59), und obgleich das Synedrium in Folge der Vermehrung des Anhangs Jesu in Jerusalem (7, 31. 40. 41. 48. 49; 8, 30) die Strafe der Excommunication über diejenigen verhängt hatte, die sich zu ihm bekennen würden (9, 22; vgl. V. 35), mehrere Monate daselbst, bis am Enkänienfeste die thätlichen Versuche gegen ihn sich in einer so drohenden Weise wiederholten (10, 31. 39), daß er, wollte er sich nicht schon jetzt preisgeben, wieder weichen mußte. Daher sein Zurückziehen nach Peräa (10, 40) und später, nachdem in Folge der Auferweckung des Lazarus, zu welcher er wieder in die Nähe von Jerusalem gekommen war, das Synedrium seinen Tod förmlich beschlossen hatte (11, 46—53), nach Ephraim (V. 54). Nach Galiläa kehrte er nicht wieder zurück; denn seine Zeit schien ihm nun gekommen zu seyn (vgl. 13, 1), d. h. es war nun nicht mehr möglich, sich durch eine weitere Entfernung von Jerusalem oder gar durch das Wegbleiben von dem bevorstehenden Osterfeste den Nachstellungen der Juden zu entziehen, ohne bei der so lebhaft erregten Aufmerksamkeit auf ihn und bei der großen Theilnahme, die sein Werk jetzt in allen Theilen des Landes erregt hatte, den Schein furchtsamen Zurücktretens und innerer Unsicherheit auf sich zu laden, was aber einem Aufgeben seiner Sache gleich gewesen seyn würde, und wodurch er sich gegen seine Anhänger, die sich ihm anvertraut und ihr geistiges Leben an das seine ge-

knüpft hatten, der nämlichen Untreue schuldig gemacht hätte, deren ein Hirte schuldig ist, welcher bei dem Herannahen des Wolfes die ihm anvertraute Heerde furchtsam im Stiche läßt und das Weite sucht (vgl. 10, 11—13). Die damalige Stimmung des Volkes in Beziehung auf ihn schildert Johannes 11, 56. Man erwartete, ihn bestimmt am Feste in Jerusalem zu sehen, und so m u ß t e er kommen und traf sechs Tage vor dem Feste (12, 1) in Bethanien ein, und hielt am folgenden Tage jenen glänzenden Einzug in Jerusalem, dessen Glanz durch die jetzt zur allgemeinen Kunde der Festbesucher gelangte That der Auferweckung des Lazarus in unserm Evangelium (12, 9—13) eine so natürliche Erklärung findet. So wurde also Jerusalem, der stete Mittelpunkt seiner messianischen Wirksamkeit, der Hauptschauplatz seiner früheren Kämpfe, wo schon so viele Versuche gegen seine Freiheit und sein Leben gemacht worden waren, dießmal endlich auch sein Grab. — Ob Jesus, wenn der Verrath des Judas (13, 2) dem Synedrium nicht zu Hülfe gekommen und eine h e i m l i c h e Verhaftnahme Jesu ohne allen Widerstand der ihm anhangenden Volkspartei nicht gelungen wäre, nach der Festfeier Jerusalem wieder verlassen und wohin er sich dann gewendet haben würde, ist eigentlich eine müßige Frage. Denn es scheint doch, Alles zusammengenommen, als ob Jesus wenigstens nicht gleich nach dem Passahmahle, wie es wohl hin und wieder dargestellt worden ist, Jerusalem wieder hätte verlassen können, ohne jenen Schein bangen Zurücktretens und innerer Unentschiedenheit auf sich zu laden, den er nicht auf sich laden wollte und durfte. Blieb er aber das ganze Fest über, also noch volle acht Tage nach dem 14. Nisan, dort, so konnte das Synedrium doch wohl, auch ohne die Hülfe des Verräthers, irgend ein Mittel finden, seinen Beschluß hinsichtlich Jesu (11, 53) auszuführen, so daß die That des Judas die Katastrophe

vielleicht nur um etliche Tage rascher herbeigeführt hat, als sie vermuthlich auch sonst erfolgt wäre, da ja nach Joh. 11, 57. ohnehin schon, während Jesus sich noch in Ephraim aufhielt, von Seiten des Synedriums eine allgemeine Aufforderung ergangen war, seinen — damals unbekannten — Aufenthaltsort anzuzeigen, um die Verhaftnahme herbeizuführen. Durch dieses letztere Edict dürfen wir uns den Erlöser nun freilich nicht, wie Schleiermacher einmal gemeint hat, so innerlich gebunden denken, daß er aus Gehorsam gegen den Befehl der rechtmäßigen Obrigkeit deßhalb in Jerusalem oder dessen nächster Nähe hätte bleiben müssen. Ein solches obrigkeitliches Edict konnte ja nicht sein Gewissen, sondern nur das Gewissen derer, die seinen Aufenthalt wußten, binden [32]). Auch liegt der eigentliche Grund, weßhalb Jesus bei so drohenden Aussichten dennoch nach Jerusalem kam, nicht in dem Feste an sich, als habe er dieses als solches nothwendig dort feiern müssen; denn wir wissen ja, daß er das vorige Osterfest (6, 4) nicht in Jerusalem feierte, weil er sich damals seinen Feinden daselbst noch nicht gefangen geben wollte. Sondern die einzige wahre Nöthigung lag in der sein Erscheinen auf dem Feste voraussetzenden und es gleichsam fordernden Stimmung des ihm günstigen und auf den Ausgang seines Werkes gespannten Volkes. Diese Erwartung konnte er nicht täuschen, ohne den Glauben, daß er der Messias sey, bei Allen, die ihm anhingen, wesentlich zu gefährden. Und so legte er durch sein Erscheinen auf dem Feste mit der That schon dasselbe furchtlose Bekenntniß ab, welches er nachher vor dem Syne-

32) Vielleicht, daß unter den Gründen, mit welchen Judas sein schwarzes Vorhaben bei sich selbst zu rechtfertigen suchte, auch dieses Edict eine Rolle spielte, und er sich innerlich darauf berief, daß er ja nur thue, was obrigkeitlich Jedermann, der um Jesu Aufenthalt wisse, und also auch ihm, geboten sey!

drium und vor Pilatus mit jenem entscheidenden Worte: Ich bin es! wiederholte, das seine Doppelverurtheilung zum Tode herbeiführte.

2.

Ueber die frühesten Verhältnisse der römischen Gemeine und die Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom.

Vom

Professor Dr. Olshausen.

In meinem Commentar über den Brief an die Römer habe ich die scheinbare Discrepanz zwischen dem Zustande der römischen Gemeine, welchen der Brief des Apostels voraussetzen läßt, und der Schilderung im letzten Kapitel der Apostelgeschichte von der Anwesenheit Pauli in Rom und seiner Verhandlung mit den Vorstehern der jüdischen Synagoge scharf hervorgehoben und einen Versuch gemacht, dieselbe zu lösen. Dieser Versuch ist vom Herrn Dr. Baur in einem Aufsatze über den Zweck und die Veranlassung des Römerbriefes (Tübing. Zeitschr. Jahrg. 1836. H. 3) nebst andern von mir geltend gemachten Ansichten über den Brief Pauli an die Römer angegriffen worden. Ich würde mich beeilt haben, sogleich auf die Bemerkungen dieses Gelehrten und seine wider meine Ansichten aufgestellten Behauptungen etwas zu erwiedern, wenn ich nicht durch lange Unpäßlichkeit abgehalten worden wäre; inzwischen ist mir Herr Dr. Kling zuvorgekommen in

einem Aufsatze in den Studien und Kritiken (Jahrgang 1837. H. 2) über den historischen Charakter der Apostelgeschichte und die Echtheit der zwei letzten Kapitel des Römerbriefs. Wiewohl ich indeß mit Kling's Polemik gegen Baur's Behauptungen im Wesentlichen übereinstimme, so glaube ich doch auch jetzt noch die nachstehenden Erörterungen publiciren zu müssen, da andere Differenzpunkte zwischen mir und Kling übrig bleiben, auch Einiges in der baur'schen Abhandlung von ihm übergangen ist. Dieß gilt namentlich von der Anwesenheit Petri in Rom, welche Baur von Neuem in Abrede stellt, mit Bezugnahme auf meine Ueberzeugung, daß dieselbe auf genügenden historischen Zeugnissen beruhe.

Um den Leser in den Zusammenhang der Streitfragen zu versetzen, sende ich eine kurze Uebersicht der verschiedenen Ansichten voran und gehe demnächst ins Specielle ein. In meinem Commentare hatte ich ausgeführt, daß man sich die scheinbare Differenz zwischen dem Zustande der römischen Gemeine, den der Römerbrief voraussetzen lasse, und den Andeutungen über denselben am Schlusse der Apostelgeschichte so erklären könne, daß in Folge der Vertreibung der Juden aus Rom durch den Kaiser Claudius die Christen für angemessen erachtet hätten, sich von ihnen zu sondern und möglichst entfernt zu halten. Ohngeachtet daher eine ansehnliche christliche Gemeine in Rom gewesen sey, hätten doch die Vorsteher der Synagoge daselbst ohne Heuchelei sich so äußern können, als wüßten sie von keiner christlichen Gemeine in Rom. Nach dem Inhalte des Briefes an die Römer habe ich demnach die Gemeine daselbst als heidenchristlich betrachtet und den Zweck des Apostels bei Abfassung seines Schreibens ganz objectiv gefaßt; es gab nach meiner Ansicht damals, als Paulus schrieb, keine Reibungen zwischen judaisirenden und ethnisirenden Christen in Rom, die beigelegt werden sollten, vielmehr wird der Inhalt des Evangeliums lediglich mit

Hinblick auf den großen Gegensatz des Judenthums und Heidenthums überhaupt vom Apostel entwickelt. Dieser meiner Grundansicht tritt nun Baur mit einer Hypothese über die Apostelgeschichte entgegen, welche freilich die berührte Discrepanz zwischen dem Römerbriefe und Apostelgeschichte 28. leicht beseitigt, aber auf Kosten der Echtheit der Apostelgeschichte. Diese Schrift soll nämlich nach Baur nichts weniger als eine wahre unparteiische Darstellung der Wirksamkeit Pauli seyn; er erklärt dieselbe vielmehr für das Werk eines Heidenchristen, der die judaisirenden Christen für Paulus zu gewinnen gesucht habe. Bloß aus apologetischen Interessen habe dieser Verfasser der Apostelgeschichte daher die Sache so dargestellt, als habe Paulus immer zuerst den Juden gepredigt und sich dann, wenn diese ihn abwiesen, erst an die Heiden gewendet. So lasse er denn auch den Apostel im letzten Kapitel erst in Rom sich mit den Juden beschäftigen und demnächst erst den Heiden predigen. Hiernach fällt denn begreiflicherweise die ganze Schwierigkeit hinweg, denn wir haben in der Verhandlung Pauli mit den Vorstehern der römischen Synagoge nach Apostelgeschichte 28. lediglich eine aus apologetischen Zwecken unternommene Fiction des Verfassers der Apostelgeschichte, keineswegs aber Facta; als solche gefaßt, hält Baur den Widerspruch für durchaus unauflöslich. Die römische Gemeine soll nämlich nach seiner Meinung in der ältesten Zeit ganz und gar judaisirend gewesen seyn, was von ihm schon in einer früheren Abhandlung (Tübing. Zeitschr. Jahrg. 1831. H. 4) zu beweisen unternommen war. Bei einer solchen Richtung der römischen Gemeine wäre allerdings undenkbar, daß die Synagogenvorsteher in Rom von der Existenz der christlichen Gemeine daselbst nichts gewußt haben sollten. Nach diesen Voraussetzungen kann denn Baur den Zweck des Römerbriefes nur als einen conciliatorischen auffassen; der Apostel Paulus soll nämlich durch sein Schreiben den herrschenden

judaisirenden Geist der römischen Gemeine haben mäßigen und ihn mit der Richtung der Heidenchristen versöhnen wollen. Den Abschnitt Römer 9—11. betrachtet er als den ersten in der geistigen Conception des Apostels; dieser soll aber nicht für Heidenchristen berechnet seyn, sondern die Tendenz haben, einem judenchristlichen Bedenken entgegenzutreten und den Universalismus des Christenthums zu behaupten gegen die durch Eifersucht über die unverhältnißmäßige Zunahme der Heidenchristen hervorgerufene Meinung, daß den eigentlich allein zur Theilnahme am messianischen Heile berechtigten Juden durch die Berufung der Heiden Eintrag geschehe. Durch die ersten acht Kapitel des Briefes werde der Hauptabschnitt des Briefes nur begründet; dieser Kap. 9—11. enthaltend, gebe allein die eigentliche Widerlegung jener Meinung der Judenchristen. Ueberdieß wird dann noch die Echtheit der beiden letzten Kapitel des Römerbriefes bestritten und schließlich die Anwesenheit und der Märtyrertod des Petri in Rom aufs Neue als eine Fiction der in Rom das Uebergewicht habenden Judenchristen dargestellt, wodurch ihrer Richtung eine apostolische Autorität verschafft werden sollte. Ueber die Anwesenheit und den Märtyrertod Pauli in Rom erklärt sich dieser Gelehrte nicht näher; es wäre aber seinen Principien entsprechend, wenn er umgekehrt in diesen Angaben eine Fiction der Heidenchristen fände, die nun auch ihrerseits auf eine große apostolische Autorität sich basiren zu müssen glaubten. Mit dem historischen Charakter der Apostelgeschichte und der Echtheit der Pastoralbriefe fällt ja offenbar jede biblische Begründung des Aufenthalts Pauli in Rom hinweg.

Mit Beziehung auf diese baur'sche Hypothese hat sich nun Kling (a. a. O.) dahin ausgesprochen, daß er zuvörderst die stärkerern Auswüchse der Kritik des tübinger Gelehrten beschneidet. Die Echtheit und der historische Charakter der Apostelgeschichte werden in Schutz genommen,

ebenso wird die Vertheidigung der beiden letzten Kapitel des Römerbriefes geführt. In der That hat sich die kühne baur'sche Kritik in diesen beiden Punkten selbst überboten. Wir können daher Kling in seiner Polemik gegen dieselbe nur beistimmen, indem auch uns wie ihm „die Behauptung absichtlicher Fiction in der Darstellung der Apostelgeschichte wie aus der Luft gegriffen erscheint; und wenn dieselbe vollends so weit getrieben wird, daß die Sache sich Apostelgeschichte 18, 5. so gestalte, als habe Paulus den Widerstand absichtlich hervorgerufen, um eine Legitimation für die Wirksamkeit unter den Heiden zu erhalten, so muß man staunen über den kritischen Scharfsinn, der zu so wenig angemessener Auffassung verleitet." (Kling a. a. O. S. 307.) Da überdieß kaum zu erwarten steht, daß diese gar nicht gehörig begründeten Hypothesen Baur's sich in der Wissenschaft eine Geltung werden verschaffen können, so übergehe ich die beregten beiden Punkte als erledigt. Nur über einige Aeußerungen Kling's erlaube ich mir einige Worte. Baur legt in seinem Angriffe auf die zwei letzten Kapitel des Römerbriefes unter andern auf die Stelle 15, 14. Gewicht, als welche vom Apostel nicht herrühren könne. Ich habe das Auffallende darin auf eine captatio benevolentiae zurückgeführt; daran nimmt Kling gewaltigen Anstoß. Allein dieser Gelehrte nimmt den Ausdruck in einem andern Sinn, als ich ihn gefaßt hatte; er findet darin etwas Unwürdiges, der Wahrheit nicht Gemäßes (S.316). Lag es aber nicht nahe genug, daß ich dergleichen mit jenem Worte nicht bezeichnen wollte? Traute Kling mir im Ernste zu, daß ich dem Apostel etwas Unwürdiges zuschreiben wollte? Meine Ansicht der Stelle 15, 14. weicht von der seinigen durchaus nicht ab; dieselbe Stelle (1,12), auf welche er Gewicht legt, habe ich eben auch zur Erläuterung citirt (Comm. zum Römerbr., S. 436); es kommt daher lediglich auf die Frage an, ob man captatio bene-

volentiae im edeln Sinne gebrauchen darf, welche ich nicht anstehe, bejahend zu beantworten. Dergleichen würdige edle captationes benevolentiae finden sich bei Paulus nicht selten; die auffallendste dürfte aber die 1 Kor. 1, 4. 5. angewendete seyn, wenn man den betrübten Zustand der korinthischen Gemeine erwägt.

Ein anderer Punkt betrifft Baur's Bemerkungen über Römer 15, 23, wo Paulus von sich sagt, er habe keinen Platz mehr in jenen Gegenden, nämlich in Griechenland und Kleinasien. Ich habe zur Erklärung dieses Ausdruckes bemerkt, daß der Apostel dabei erstlich nur an die Hauptstädte denke, indem er die Verbreitung des Christenthums von diesen aus seinen Gehülfen überlassen habe; sodann aber, daß er keineswegs von der Vorstellung ausgehe, daß alle Individuen in die Kirche aufgenommen werden sollten, sondern nur die, welche nach Gottes Gnadenwahl zum ewigen Leben verordnet waren. Hierzu bemerkt Kling, daß Baur die erste Bemerkung nicht ganz umgestoßen habe; also doch halb hat er sie entkräftet. Allein Kling führt nur die von mir kurz angedeuteten Gedanken aus, ohne irgend etwas hinzuzufügen, es müßte denn die Bemerkung seyn: bedenkt man gehörig, was hier zu bedenken ist, so wird auch dieser Anstoß verschwinden. Baur's Bemerkungen erscheinen also hier auch Kling unhaltbar. Die dogmatische Begründung aber scheint er mit Baur zu verwerfen, in den Worten: „so unpassend auch die dogmatische Begründung Olshausen's seyn mag" (S. 322). Allein ist denn die Beziehung auf die Gnadenwahl wirklich hier unpassend? Kling scheint mir in dieser Aeußerung, mit aller Achtung für ihn sey es gesagt, nicht gehörig bedacht zu haben, was zu bedenken war. Kann denn die Meinung Pauli seyn, daß durch seine und seiner Gehülfen Thätigkeit sämmtliche Bewohner von Griechenland und Kleinasien bereits Christen seyen oder in nächster Nähe werden würden? Wenn das aber nicht denkbar ist,

worin sollte denn wohl Paulus, der Lehrer der Gnadenwahl, den Grund, daß Manche nicht Christen wurden, anders suchen, als darin, daß sie nicht verordnet waren zum ewigen Leben? Die ewige Verdammniß derer, die nicht Christen wurden, ist damit nicht ausgesprochen; es waren nur nicht alle damals Lebende dazu bestimmt, hienieden in die Kirche Christi aufgenommen zu werden. Erwägt man Stellen, wie Apgsch. 13, 48; 16, 6. 7, so wird nicht bloß die Zulässigkeit, sondern die Nothwendigkeit einleuchten, zur Erklärung von Röm. 15, 23. auf die Gnadenwahl zurückzugehen.

Doch diese beiden Momente sind nur etwas Nebensächliches; im Wesentlichen stimme ich, wie schon bemerkt, mit Kling in seiner Polemik gegen Baur überein. Jedoch übt derselbe diese Polemik keineswegs gegen alle Punkte des baur'schen Aufsatzes; in anderen tritt er ihm mehr oder weniger bei. Untersuchen wir diese Punkte näher. Mit vollem Rechte, äußert Kling (S. 297), sey Baur der Mehrzahl der neuern Ausleger entgegengetreten, welche in demselben keine bestimmte Beziehung auf dem Apostel bekannt gewordene Zustände und Verhältnisse der römischen Gemeine finden wollen, sondern nur eine objective Darstellung der christlichen Lehre. Indeß über die Art, wie denn die römischen Zustände zu denken seyn möchten, weicht er doch wieder von Baur ab. Denn S. 313. lesen wir: „daß in der römischen Gemeinde judaistische Ansichten stark im Schwange gingen und die Polemik dagegen durch den Brief hindurchgeht, darüber sind wir mit Herrn Dr. Baur einverstanden, jedoch so, daß wir glauben, seine Behauptungen gehen über das rechte Maß hinaus." Nach Baur's Darstellung erscheine der Judaismus nicht bloß als ein bedeutendes gründliche Zurechtweisung forderndes Element in der römischen Gemeine, sondern in einem solchen Grade dominirend, daß man denselben als die Richtung der Gemeine anzusehen

hätte, und daß Paulus mit derselben durchaus als mit einer judenchristlichen zu thun hätte, die eine sehr untergeordnete Stellung einnehmenden Heidenchristen aber nur ein Paarmal gleichsam im Vorbeigehen anredete. Von einem solchen einseitigen und ausschließlichen Hinweisen auf Judaismus (S. 315) will Kling nichts wissen. Ja S. 320. lesen wir in der Anmerkung: „es ist ganz verfehlt, wenn Herr Dr. Baur alle Anreden, auch 1, 6, an die Judenchristen gerichtet seyn läßt, so daß die Heidenchristen in Rom wie gar nicht vorhanden betrachtet oder ganz in den Hintergrund gestellt würden. Eher könnte man sagen, er betrachte die Gemeinde ihrer Hauptmasse nach als eine heidenchristliche, als πιστοὺς ἐκ τῶν ἐθνῶν." Kling scheint hiernach nicht recht klar zu seyn in seiner Ansicht über die frühesten Zustände der römischen Gemeine; zuerst soll dort der Judaismus stark im Schwange gegangen seyn, nachher doch die Gemeine eher eine heidenchristliche heißen können. Fixiren wir vorläufig seine Meinung einmal so, daß sie zwischen der meinigen und der von Baur in der Mitte steht. Während Baur die römische Gemeine als ganz judaisirend schildert, erscheint sie mir vorherrschend ethnisirend, Kling dagegen läßt sie gleichmäßig aus judaisirenden und ethnisirenden Elementen bestehen, doch eher noch mit einer Vorherrschaft des Heidnischen, als des Jüdischen. Nach dieser seiner Ansicht fällt denn Kling die Aufgabe zu, darzuthun, wie sich der Römerbrief mit den Berichten der Apostelgeschichte (Kap. 28) vereinigen lasse, da er das Zerhauen des Knotens, wodurch Baur sich hilft, perhorrescirt, und meine Lösung desselben verwirft. Er sucht sich dieser Aufgabe (S. 302 ff.) in nachstehender Weise zu entledigen. Die Stelle des Sueton, daß die Juden impulsore Christo in Rom Aufruhr erregten, versteht Kling von Unruhen und Streitigkeiten unter der Judenschaft daselbst, welche durch das Eingang findende Christenthum

herbeigeführt seyen. Die in Folge dieser Unruhen ergriffenen Maßregeln der Regierung hätten nun die Juden Vorsicht gelehrt; es war natürlich, daß sie die Berührung mit der Christengemeine mieden, um weitere Ruhestörungen zu verhindern. So konnte es dahin kommen, daß die ungläubige Judenschaft von den Anhängern des Messias Jesus gar nichts wissen wollte, oder sie ganz ignorirte. Darin also stimmt Kling ganz mit mir überein, daß in Rom der Verkehr zwischen Juden und Heiden unterbrochen gewesen sey; nur will er die Aufhebung der Verbindung von den Juden ableiten, während ich sie von den Christen ausgehen lasse. Dieß ist aber ein unwesentlicher Umstand; man kann füglich annehmen, daß beide Theile zugleich es ihrem Interesse gemäß erachteten, sich getrennt zu halten. Die Nothwendigkeit, eine Trennung beider anzunehmen, wird von Kling ganz anerkannt; denn wenn er gleich nur von einem Ignoriren, nicht von einem eigentlichen Nichtkennen spricht, das ich behauptet habe, so will ich doch mit dem Nichtkennen nicht jedes ganz vage allgemeine Wissen von dem Daseyn von Christen in Rom bei manchen Juden ausschließen, sondern nur ein Kennen der Hauptpersönlichkeiten unter den Christen, eine Einsicht in die Lage der christlichen Gemeine in Rom, ihrer Zustände, Kämpfe, Bedürfnisse; kurz es soll, wie auch Kling will, der wirkliche Zusammenhang der römischen Gemeine mit der jüdischen Synagoge geleugnet werden, so daß die Vorsteher der letztern in Wahrheit so reden konnten, wie Apgsch. 28. berichtet wird. Denken wir aber die Lage der Christen in Rom so, wie soll da die Behauptung Kling's gerechtfertigt werden, daß der Judaismus unter den römischen Christen sehr im Schwange ging, wenn auch die Mehrzahl der heidnischen Richtung sich zuwenden mochte? Die judaistische Richtung setzt ja nothwendig den Zusammenhang mit der jüdischen Synagoge voraus, diesen sollen aber nach Kling die Juden selbst abgebrochen haben; es

mußten demnach die judaisirenden Christen entweder ihrer judaisirenden Richtung entsagen, wenn sie Christen, oder ihrem Christenthume, wenn sie bei der Synagoge bleiben wollten. Die mittlere Ansicht Kling's, wonach Judenchristen in ungefähr gleichen Verhältnissen mit Heidenchristen in Rom leben sollen, erweist sich demnach seinen eignen Annahmen zufolge als unhaltbar; es können nur entweder Judenchristen daselbst absolut herrschend gedacht werden, wie Baur will, was aber die Aufopferung der Apostelgeschichte zur Folge hat, wie wir sahen; oder die Heidenchristen, was allein sich genügend darthun läßt. Nämlich, daß gar kein Judenchrist in Rom gewesen sey, ist meine Meinung nicht; ich will nur behaupten, daß die gebornen Juden oder die Proselyten, welche sich an die dortige christliche Gemeine angeschlossen hatten, sich als Christen von der Synagoge lossagten, daß also keine judaisirende Richtung, sondern umgekehrt eine vom Judenthum abgewendete, um nicht zu sagen antijüdische Tendenz die dortige Kirche erfüllte. Nur bei dieser Annahme hat es Sinn, von einer Scheidung zwischen Juden und Christen zu sprechen. Erwägt man dabei die ungeheure Größe Roms, ferner den Umstand, daß nach Josephus die Juden bloß in dem Stadttheile jenseits der Tiber wohnen durften, so wird begreiflich, wie sich die christliche Gemeine in Rom vor den Augen der Juden verlieren und überhaupt ganz unbemerkt daselbst leben konnte. Denn wenn der Apostel (Röm. 1, 8) äußert, daß man vom Glauben der Römer in der ganzen Welt sage, so versteht sich ja von selbst, daß dieß nur von den in der ganzen Welt zerstreuten christlichen Gemeinen zu verstehen ist, die sämmtlich in lebendigem Zusammenhange mit einander standen, nicht aber von Heiden und Juden, die auch in unmittelbarer Nähe nichts von dem Gemeinleben der Christen und ihrem Glauben erfuhren. So erscheint auch die Lage der römischen Gemeine wenige Jahre nach der Anwesenheit des Apostels

daselbst, als unter Nero die Verfolgung ausbrach, nach dem Zeugnisse des Tacitus (Annal. XV, 44). Dieselbe Stelle benutzt merkwürdiger Weise Baur zum Beweise des Gegentheils, daß nämlich damals alle Welt die Christen gekannt habe, weil Tacitus schreibe: quos vulgus christianos appellabat. Allein darin spricht sich lediglich die ganz allgemeine und unbestimmte Kunde von der Existenz einer Secte dieses Namens aus. Die ganze Darstellung des römischen Geschichtsforschers zeigt aber klar, daß die Personen, welche in Rom sich zur christlichen Kirche bekannten, so wie ihre nähern Verhältnisse gänzlich unbekannt waren. Nur auf die (vermuthlich durch Drohungen und Martern erpreßte) Angabe Einiger ward man über die Personen aufgeklärt, welche sich zur christlichen Gemeine hielten; die unsinnigsten Gerüchte wurden geglaubt, die bei der geringsten Kunde vom Wesen des Christenthums sich von selbst widerlegt hätten. So stand es unter den Heiden, welche noch die beste Kunde über die Christen haben konnten, weil die Meisten unter ihnen aus heidnischen Familien abstammten; die Juden werden demnach noch mehr über sie im Unklaren gewesen seyn, da es im Interesse der Christen lag, sich von ihnen zurückzuziehen, und wenige Juden sich an die Kirche angeschlossen hatten.

Bis jetzt also fanden wir so wenig Veranlassung, von der im Commentar vorgetragenen Ansicht abzugehen, daß wir uns vielmehr noch darin bestärkt sehen konnten. Untersuchen wir nun aber noch, ob es vielleicht dem Scharfsinne Baur's gelungen ist, im Briefe an die Römer neue Momente aufzuzeigen, welche uns nöthigten, seiner Darstellung unsern Beifall zu geben. Denn was sonst von diesem Gelehrten beigebracht ist, um die judaisirende Richtung der römischen Gemeine zu beweisen (vergl. den Aufsatz in der tüb. Zeitschr. Jahrg. 1831. H. 4.), ist wenig geeignet, für diese Ansicht einzunehmen. Die Clementinen sind ja in keinem Fall als Erzeugniß der orthodoxen Kir-

che zu betrachten, gehören überdieß in eine so späte Zeit, daß sie hier gar nicht in Betracht kommen können. Der Umstand aber, daß die ältesten römischen Bischöfe fast durchweg griechische Namen haben (S. 174. Note), beweist ja nur, daß nicht Lateiner, sondern Griechen die Hauptelemente der alten römischen Kirche bildeten. Bei einer streng judaisirenden Richtung fänden wir gewiß echt jüdische Namen, wie Simon, Jakob und dergl., in den Bischofskatalogen. Dazu kommt, daß noch im ersten Jahrhunderte Clemens römischer Bischof war, den Baur selbst als Heidenchristen anerkennt und dessen Brief sich keineswegs judaisirend zeigt. Seine Wahl zum Bischof ist ja undenkbar, wenn die ganze Gemeine als von judaistischer Richtung beherrscht dargestellt wird. Ueberhaupt werden wir sagen müssen, daß sich aus Namen und aus der Volksthümlichkeit der Mitglieder durchaus nichts Sicheres über die geistige Richtung einer Gemeine schließen läßt. Eine Gemeine aus Juden hätte ja der paulinischen Richtung folgen können, wie Paulus selbst ein Jude war und nichtsdestoweniger fern war, zu judaisiren. Aus Proselyten bestanden aber vorherrschend alle paulinischen Gemeinden, und doch folgten sie ihrem Lehrer in seiner freiern Richtung, indem sie sich von dem Einfluß ihrer Rabbinen lossagten. Wenn Baur sich ferner auf Aeußerungen des Ambrosiaster beruft (S. 166 ff.), zum Beweise seiner Meinung, daß in Rom ursprünglich eine judaistische Richtung herrschte, so ist zu erwidern, was auch schon Kling bemerkt (S. 317), daß dieser Schriftsteller in zu später Zeit lebte, als daß bei ihm sichere Ueberlieferungen zu erwarten wären. Seine Aeußerungen sind lediglich Schlüsse aus dem Inhalte des Römerbriefes und wie viel Irriges dabei mit unterlief, zeigt die Ansicht des Ambrosiaster über die Asketen in Rom (Kap. 14), welche er für Juden hält. Erwägt man nun, wie entschieden die römische Sitte, am Sabbath zu fasten (Tert. de ieiun. c. 14), und die Art der Osterfeier daselbst

für eine antijüdische Richtung in Rom sprechen, da diese Institutionen als Ausdruck des Gesammtbewußtseyns der dortigen Kirche zu betrachten sind, so kann unmöglich die Berufung auf einzelne Personen, wie Hermas und Hegesippus, ein gegentheiliges Gewicht in die Wagschale legen. Wenn nämlich Baur sich auch noch auf die Artemoniten bezieht, deren Ansichten er von ebionitischem Einfluß ableitet, so ist diese Annahme entschieden irrig; wir wissen aus alten Zeugnissen, daß diese Häretiker in einer logisch-dialektischen Geistesrichtung befangen waren und ohne Zweifel lediglich durch Verstandesgründe an der Trinitätslehre irre wurden (vgl. Neander's Kirchengesch. Bd. I. Abth. 3. S. 1000). Allerdings behaupteten sie, daß Zephyrinus von Rom erst die Lehre von der Gottheit Christi aufgebracht habe, aber in keinem Falle kann aus diesem leeren Vorgeben abgeleitet werden, daß in der alten Zeit judaistische Grundsätze in Rom geherrscht hätten, weil diese auf ganz anderem Wege zu ihrer Ueberzeugung gelangt waren, als von ebionitischem Boden aus. Ueberdieß hat diese Mittheilung so viele sonstige Dunkelheiten (vgl. Neander a. a. O. S. 997), daß man sie unmöglich zu einem Beweise von etwas sonst Unbekanntem gebrauchen darf. In keinem Falle darf aber Hermas dafür angeführt werden, daß die ebionitische Ansicht von Christo in der alten römischen Kirche geherrscht habe, da die von Baur selbst angeführte Stelle (Simil. IX, 12): filius Dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio patri suo adfuerit ad condendam creaturam, deutlich das Gegentheil beweist. In diesen Worten ist deutlich die biblisch-kirchliche Lehre von Christo ausgesprochen, und diese Erklärung kann nicht durch die Behauptung beseitigt werden, daß dem Verfasser der spiritus sanctus dem filius Dei gleich sey. Bei sorgfältiger Betrachtung aller Stellen, in denen man eine solche Verwechslung hat finden wollen, zeigt sich nämlich, daß dieselbe durchaus nicht stattfindet. Nur also von Hegesippus ist anzuerkennen,

daß er eine judaistische Richtung hatte. Dieser Mann lebte aber in Asien und machte nur eine Reise nach Rom. Ueber die Art, wie er sich hier zu der römischen Kirche gestellt hat, wissen wir nichts Näheres. Nur aus seiner allgemeinen Stellung und aus dem Urtheil über ihn scheint hervorzugehen, daß er sich in keinem Conflicte mit dem Geiste der rechtgläubigen Kirche befand. Statt also mit Baur zu schließen: weil er sich in keinem Conflicte mit Rom befand, muß er diese Gemeine als judaistisch erkannt haben, ist es offenbar viel einfacher, zu folgern, seine jüdische Richtung sey sehr gemäßigt gewesen. Denn es würde ja für die Stellung des Hegesippus nichts fruchten, wenn er zwar in Rom sich in einem analogen Elemente gefühlt hätte, nicht aber in Kleinasien. Dieser Kirchenlehrer ward aber in keiner Gegend, auch da nicht, wo entschieden die paulinische Richtung herrschte, als Häretiker behandelt; man muß daher an seiner Lehre nirgends Anstoß genommen haben.

Wir werden also lediglich auf den Inhalt unseres Briefes zurückgetrieben; die Geschichte bietet gar keine Momente für die Ansicht, daß in Rom eine judaisirende Richtung verbreitet war, wohl aber ganz entschiedene Mittheilungen, welche für das Gegentheil zeugen, nämlich außer der Bischofswahl und dem Briefe des Clemens das Fasten am Sabbath und die Zeit der Osterfeier. Die Möglichkeit wollen wir gern einräumen, daß früher eine andere Richtung, als die heidnische, in Rom herrschend war; es kommt nur auf den Beweis der Wirklichkeit an, den lediglich der Brief an die Römer geben kann, da uns außer ihm kein Denkmal aus der ältesten Zeit der römischen Kirche geblieben ist. In diesem findet denn auch Baur, wie schon im Anfange dieses Aufsatzes angegeben wird, seine Ansicht vom judaisirenden Charakter der ältesten römischen Kirche vollkommen bestätigt. Kling erklärt sich anfangs (S. 299) im Wesentlichen einverstanden, indem er sagt: Baur habe auf eine höchst interessante und im Wesentlichen wohl auch

überzeugende Weise dargethan, wie der ganze theoretische Theil des Römerbriefes zur Annahme der antijudaistischen Tendenz vollkommen passe. Im Verfolge seiner Abhandlung gelangt dieser Gelehrte aber doch zu einer Ansicht, die wesentlich von der baur'schen abweicht (vgl. S. 314. 315). Er klagt über das einseitige und ausschließliche Hinweisen Baur's auf Judaismus bei der Nachweisung der Construction des Römerbriefes und will, daß der sich in Rom geltend machende Judaismus, den Paulus bekämpfe, erst aus einer Reaction desselben gegen den heidnischen Uebermuth hervorgegangen sey. Kling scheint also (was ganz unstatthaft erscheinen dürfte, wenn man erwägt, wie durchaus unnatürlich der so schnelle Wechsel in der Grundrichtung der römischen Gemeine in den wenigen Jahren ihres Bestandes ist) vor der Abfassung des Römerbriefes zwei verschiedene Richtungen in Rom zu setzen. Erst ein Vorwalten des heidenchristlichen Elements und dann eine Reaction der Judenchristen dagegen; gegen diese Reaction soll dann erst wieder Pauli Brief zu Gunsten der Heidenchristen gerichtet seyn. Darin stimmten indeß Baur und Kling gegen mich überein, daß der Römerbrief wider das (sey es nun ein bleibendes und absolutes, wie Baur, oder ein momentanes und relatives, wie Kling behauptet) Vorherrschen des Judaismus in Rom zu Gunsten der Heidenchristen geschrieben sey; während nach meiner Ansicht der Brief an die Römer ohne alle Rücksicht auf Streitigkeiten in der römischen Gemeine, die rein heidenchristlich war, verfaßt ist.

Wie argumentirt denn nun Baur aus dem Inhalte des Römerbriefes zu Gunsten seiner Ansicht? Als den Kern des Briefes betrachtet dieser Gelehrte, wie schon oben bemerkt wurde, K. 9—11. Die acht vorhergehenden Kapitel, das gibt er zu, sprechen, an sich betrachtet, für meine Ansicht von einer rein objectiven Darstellung des neuen Heilsweges und des Verhältnisses der Juden und Heiden

zu demselben (S. 69). Aber diese Betrachtung des Abschnittes Kap. 1—8. an sich erklärt Baur eben für irrig, er soll bloß als Einleitung zu dem Hauptabschnitte Kap. 9—11. angesehen werden dürfen und von diesem aus erst sein Licht empfangen. Den auffallenden Umstand, daß acht so inhaltsreiche Kapitel, an sich betrachtet, gar kein Licht über den besondern Zweck Pauli geben, sondern es erst von den drei folgenden empfangen müssen — was offenbar nicht günstig für die baur'sche Ansicht stimmen kann — sucht derselbe so aus der paulinischen Darstellungsweise zu erklären, daß er es für eine Eigenthümlichkeit derselben ausgibt, „den seiner Reflexion gegebenen concreten Gegenstand, statt ihn nur für sich zu betrachten und nur bei den empirisch gegebenen Verhältnissen zu verweilen, sogleich unter den höchsten und allgemeinsten Gesichtspunkt, von welchem aus er betrachtet werden kann, zu stellen." Ich glaube allerdings auch, daß der Apostel mit jedem tiefsinnigen Schriftsteller diese Darstellungsweise übt, vom Besondern zum Allgemeinen aufzusteigen, aber doch nur so, daß er das Besondere, welches ihn beschäftigt, namhaft macht, um von seinen Lesern verstanden zu werden. Ein Behandeln des Allgemeinen, ohne das Besondere irgend zu bezeichnen, wäre kein Aufsteigen zum Höhern, sondern ein Betrachten des Allgemeinen ohne ein Besonderes; wäre doch ein Besonderes in seinem Bewußtseyn, das ihn zur Behandlung des Allgemeinen veranlaßte, so wäre das Verschweigen jenes entweder ein durchaus tadelnswerthes Verfahren, oder es müßten ganz besondere Umstände nachgewiesen werden, die ein solches Verschweigen rechtfertigen könnten. Im Römerbriefe geben aber zugestandenermaßen die acht ersten Kapitel nicht die leiseste Andeutung von einem Besondern, das Paulus zur Behandlung des Allgemeinen veranlaßt hätte, und was an sich ohne Rückblick von dem Abschnitte Kap. 9—11. aus verständlich wäre; auch ist es dem Scharfsinne des Dr. Baur nicht gelungen, irgend etwas zur Rechtfertigung

dieses Schweigens zu liefern; wenn also aus Kap. 9—11. nicht ganz schlagende Momente beigebracht werden, welche zur Annahme der baur'schen Hypothese nöthigen, so wird uns der objective Charakter von Kap. 1—8. immer zunächst bei der Bestimmung der Tendenz des Briefes leiten müssen. Freilich soll nun aber auch sonnenklar seyn, daß K. 9—11. gegen Judenchristen gerichtet ist, während ich (Comm. S. 49) unbegreiflicher Weise behaupte, es sey offenbar, daß er Heidenchristen vor Augen hat. Wie ist nun ein solcher Gegensatz denkbar? bin ich blind oder liegt die Schuld auf Seiten des Herrn Dr. Baur? Das Unbegreifliche darin wird sogleich verständlich, wenn man erfährt, was Baur für Judenchristen in dem Abschnitte K. 9—11. bekämpft findet. Es ist dieß eine ganz neue Classe von Judenchristen, welche bis dahin kein Exeget oder Kirchenhistoriker entdeckt hat. Ich sehe mich genöthigt, die hierher gehörige Stelle im Zusammenhange wörtlich abzuschreiben, um mich gegen den Verdacht zu verwahren, als bürde ich dem verehrten Gelehrten etwas auf, was er vielleicht anders gemeint haben möchte. Denn ich gestehe, die fragliche Mittheilung selbst mehrere Male aufs sorgfältigste gelesen zu haben, bis ich mich überzeugen konnte, es sey das, was ich zuerst verstand, die eigentliche Meinung des Verfassers. Die Stelle lautet also (tüb. Zeitschr. Jahrg. 1836, H. 3. S. 79): „Man denke sich nur, welchen tiefgehenden Widerspruch gegen die Lehre des Apostels die von den römischen Judenchristen aufgestellte Behauptung, daß um der Juden willen die Heiden von der Gnade des Evangeliums auszuschließen seyen, in sich schloß. Es handelte sich nun nicht mehr um die früher verhandelte Frage, ob die Heiden nur als Proselyten des Judenthums oder nur unter der Bedingung, daß sie sich beschneiden lassen, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden dürfen (hiervon ist im Briefe an die Römer nirgends die Rede und man scheint demnach schon damals darüber einverstanden gewesen zu

seyn, daß die Aufnahme der Heiden in keinem Falle von der Beobachtung einer bloß äußerlichen Form abhängig gemacht werden dürfe), sondern ob die Heiden als Heiden zuzulassen seyen, ob nicht ihre Aufnahme an sich als eine Ungerechtigkeit gegen die Juden und als eine Beeinträchtigung derselben anzusehen sey, das war die Frage, um welche es sich handelte. Von der Form, über welche man früher in Hinsicht des Verhältnisses des Judenthums und Heidenthums gestritten hatte, war man nun erst auf die Sache selbst gekommen, auf die in das Wesen des paulinischen Christenthums so tief eingreifende, alle Momente desselben umfassende Frage, ob das christliche Heil eine particuläre oder universelle Bestimmung habe, ob die Mittheilung der Gnade des Evangeliums auf einem nationalen Vorrecht oder einem allgemein menschlichen Bedürfnisse beruhe! Indem nun hier zwei Ansichten einander gegenüber standen, von welchen die eine einen absoluten Vorzug des Judenthums geltend machte, die andere, indem sie Juden und Heiden gleichgestellt wissen wollte, den Heiden einen die Juden auf ungerechte Weise beeinträchtigenden Vorzug zuzuwenden schien, war der äußerste Punkt, in welchem der Apostel die hier zu lösende Aufgabe auffassen konnte, der Gedanke, daß keiner von beiden Theilen einen besondern Anspruch zu machen habe, daß die Vorzüge des einen sowohl, als des andern sich ausgleichen und aufheben in der Allgemeinheit des menschlichen Heilsbedürfnisses." So weit Baur.

Das Eigenthümliche der Ansicht, welche hier aufgestellt ist, besteht demnach darin, daß zwei Classen von Judenchristen unterschieden werden. Die eine, welche im Galaterbriefe hervortritt, hatte gegen die Aufnahme der Heiden in die christliche Kirche nichts einzuwenden, sie verlangte nur, daß sie erst Juden werden und sich beschneiden lassen müßten. Die andere dagegen soll die Heiden gar

nicht in die christliche Kirche haben zulassen wollen, indem sie solche Zulassung an sich schon als eine Ungerechtigkeit betrachtete: nur geborne Juden, Nachkommen Abrahams nach dem Fleische, durften Christen werden. Baur erkennt mit mir an, daß sich von der erstern Classe gar keine Spur im Römerbriefe finde; er ist darin mit mir gegen Kling einig, der die eigenthümliche Weise, in welcher Baur die römischen Judenchristen auffaßte, ganz übersehen zu haben scheint, indem er sie immer nur in dem gewöhnlichen Sinne nimmt, wonach sie den galatischen Judenchristen gleich gedacht werden. Allerdings wäre nun Baur's Ansicht sehr wichtig und folgenreich, wenn sie sich erhärten ließe. Aber, ganz abgesehen von dem Abschnitte Kap. 9—11, an und für sich ist ja schon undenkbar, daß je eine solche Partei in der Kirche bestanden habe. Nicht einmal die strengsten Juden, die wüthendsten Feinde der Kirche Christi, haben je behauptet, daß das mosaische Gesetz bloß auf die dem Fleische nach von Abraham Abstammenden eingeschränkt sey; zu allen Zeiten hat man Heiden aufgenommen, wenn sie sich der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung unterzogen. Ist nun aber wahrscheinlich, daß eine Schärfe des Gesetzes, die sich nicht einmal bei den Juden je entwickelt hat, denen man doch das odium generis humani zum Vorwurfe machen konnte, in der christlichen Kirche sich sollte ausgebildet haben, die jedenfalls einigermaßen mildernd auf diesen Gegensatz einwirkte? Welche klare, entscheidende Momente und Beweismittel müßten uns vorliegen, um eine Annahme der Art rechtfertigen zu können? Dazu kommt nun aber, daß Baur sich ganz anders über den in Rom herrschenden Judaismus in der frühern Abhandlung (tüb. Zeitschr. 1832. H. 4. S. 165) erklärte. Hier äußert er sich nämlich dahin, daß der Apostel im Briefe an die Römer denselben Judaismus bekämpft, den er im Briefe an die Galater bestritten hatte. Im pharisäischen Sinne judaisirende Irrlehrer derselben Art, wie diejenigen waren, die die Ge-

meinen in Galatien, Korinth und an andern Orten von der ihnen durch den Apostel Paulus gegebenen Richtung abzulenken suchten, sollen auch in Rom nicht ohne Erfolg denselben Versuch gemacht haben. Dieß weist Baur aus der Stelle Röm. 16, 17—20. nach, von der er damals noch sagte, daß sie ohne Grund angefochten sey. Indeß seit jener Zeit könnte er seine Ansicht näher ausgebildet haben. Auffallender aber ist, daß wir in derselben Abhandlung vom Jahre 1836 eine Stelle antreffen, welche mit der so eben ausgezogenen Stelle (S. 79) ebenfalls nicht harmoniren will. Während wir nämlich eben sahen, daß Baur sich dahin aussprach, daß in Rom eine schärfere Form des Judaismus zur Erscheinung gekommen sey, indem er äußerte: „von der Form, über welche man früher in Hinsicht des Verhältnisses des Judenthums und Heidenthums gestritten hatte, war man nun erst auf die Sache selbst gekommen, auf die in das Wesen des paulinischen Christenthums so tief eingreifende, alle Momente desselben umfassende Frage, ob das christliche Heil eine particuläre oder universelle Bestimmung habe" (S. 79), lesen wir S. 120 ff., es gebe verschiedene Seiten und Beziehungen in der Opposition der Judaisten gegen Paulus. Auf der äußersten Spitze der Opposition gegen den Heidenapostel ständen ohne Zweifel die Gegner, die wir aus dem Briefe an die Galater kennen lernten, diese wollten nichts anderes, als ein den Institutionen und Formen des Judenthums untergeordnetes Christenthum und drangen daher vor Allem auf die Beschneidung. Eine andere Seite dieses Oppositionsverhältnisses kehrten die Gegner der korinthischen Gemeine hervor, indem sie ihren Hauptangriff auf die apostolische Auctorität des Apostels richteten. Einen weit milderen Charakter, als diese beiden Classen von Gegnern, haben diejenigen, gegen welche der Römerbrief gerichtet ist. Es handelt sich zwischen ihnen und dem Apostel nicht um einzelne äußere

Formen, wie die Beschneidung war, auch findet sich im Briefe selbst wenigstens keine Spur eines directen Widerspruchs gegen die Auctorität des Apostels; die Gegner des Apostels sind nur die Leser des Briefes selbst, in welchen der Apostel eben so sehr Brüder als Gegner erkennt; aber gleichwohl fand auch hier ein reelles Oppositionsverhältniß statt.

In diesen Worten scheint nun das wieder aufgehoben, was Baur oben (S. 79) behauptet hatte. Dort waren die Judenchristen in Rom die schroffsten Gegner des paulinischen Universalismus, die gedacht werden können, sie hatten den Gegensatz auf die eigentliche Spitze gebracht, wollten gar keine Heiden in die Kirche aufgenommen wissen, weil nach ihrer Meinung das Reich Gottes nur den gebornen Abrahamiten gehöre; hier heißen sie die mildeste Form, in der der Judaismus auftrat, zwar Gegner Pauli, aber doch seine Brüder. Wie lassen sich so widersprechende Aeußerungen vereinigt denken? was konnte den scharfsinnigen Urheber der Abhandlung veranlassen, das eine Mal sich so, das andere Mal sich so ganz anders über die Gestaltung des angeblichen Judaismus in Rom zu äußern? Irren wir uns nicht, so verhält es sich damit folgendermaßen. Als Baur die erste Stelle (S. 79) niederschrieb, befand er sich unter dem Eindrucke von dem Abschnitte Kap. 9—11. und dieß ließ ihn die Verirrung der römischen Christen als sehr groß erscheinen. Später dagegen gewann die Betrachtung in seinem Gemüthe Raum, daß im Römerbriefe so offene und entschiedene Bekämpfungen der Irrlehrer, wie sie der Galaterbrief enthält, ganz fehlen, daß Paulus vielmehr die römischen Christen durchaus brüderlich behandelt; dieß ließ ihn den Charakter der dortigen Judaisten möglichst milde fassen. Dazu kam noch, daß dieselben Richtungen unter den Ebioniten nachgewiesen werden sollten, was auch eine Modification der ursprünglichen Ansicht veranlaßt haben mag. Allein wenn so der

Wechsel der Ansichten psychologisch erklärbar wird, so steht doch, objectiv betrachtet, der Widerspruch unauflöslich fest. Soll die Erklärung S. 79. gelten, so hat Baur zu erweisen, daß es eine Partei unter den Judaisten gegeben habe, die alle Heiden als solche von der Kirche ausschließen wollte, auch wenn sie Beschneidung und Gesetzesbeobachtung übernahmen. Soll aber die Erklärung gelten, welche wir S. 120 f. lesen, so dient zur Antwort, daß wir solche milde Judenchristen keine Judaisten nennen können; unter diesem letztern Namen verstehen wir nur solche Judenchristen, welche von den Heiden Beschneidung und Gesetzesbeobachtung, also Anschluß an die Synagoge, als unerläßlich forderten. Dagegen also, daß Judenchristen, d. h. geborne Juden, welche Christen geworden waren, in Rom waren, habe ich nichts; ich behaupte nur, daß diese nicht Judaisten waren, sondern sich dem paulinischen Princip angeschlossen und von der Synagoge getrennt hatten. Dieselbe Ungleichmäßigkeit, welche wir in den Erklärungen über die Beschaffenheit der Judaisten in Rom antreffen, begegnet uns auch rücksichtlich jenes Abschnitts Kap. 9—11, worauf die ganze Ansicht Baur's basirt ist. Es soll zuerst aufs klarste daraus hervorgehen, daß derselbe an Judaisten gerichtet ist, nachher aber wird (S. 117. Note) doch zugegeben, daß in dem beträchtlichen Theile 11, 12—36. Heidenchristen angeredet werden. Nach der Voraussetzung sollte aber die ganze römische Gemeine judaisirend seyn, woher kommen denn nun die Heidenchristen, welche angeredet werden? Wo bleibt die Bedeutung jenes Abschnitts Kap. 9—11. für Baur's Hypothese, wenn von dem Theile des Briefes, worauf seine ganze Argumentation beruht, gleich ein volles Drittheil wieder den Heidenchristen abgetreten werden muß? Dieser Gelehrte wundert sich (S. 117. Note), wie ich habe jenen Abschnitt als an Heidenchristen gerichtet betrachten können; allein die Verwunderung ist auf meiner Seite weit größer. Wie kann Baur ihn als an

Judenchristen gerichtet ansehen, da er selbst ausführt, daß er ein eng zusammenhängendes, in sich geschlossenes Ganze bildet, und daneben bekennt, die Stelle 11, 12—36. sey, wie auch kein Mensch leugnen kann, an Heidenchristen gerichtet. Sollte also Kap. 9. und 10. an Judenchristen, K. 11. an Heidenchristen gerichtet seyn, wo bliebe die Einheit des ganzen Abschnittes; wo bliebe die Grundvoraussetzung, daß die römische Gemeine durchaus judaisirend gewesen sey, wenn doch so viele Heidenchristen da waren, daß Paulus sie besonders anzureden sich veranlaßt fühlen konnte?

Nach diesem allen werden wir wohl hinlänglich gerechtfertigt erscheinen, wenn wir bei der im Commentar aufgestellten Ansicht über die Verhältnisse der ältesten römischen Gemeine verharren. Nur der eine Umstand bedarf noch einer Bemerkung, ob Baur darin nicht Recht haben möchte, daß die angenommene rein objective Behandlung des Inhalts im Römerbriefe moderne Verhältnisse auf das Alterthum überträgt. Es scheint dieser Gedanke sich besonders Kling empfohlen zu haben und dadurch bei ihm das Wohlgefallen an der baur'schen Abhandlung entstanden zu seyn. Die relative Richtigkeit jener Behauptung des tübinger Theologen erkenne nun auch ich bereitwillig an. Jeder apostolische Brief hatte gewiß seine Veranlassung in concreten Verhältnissen, aber diese konnten auch von der Art seyn, daß sie gerade zu einer objectiven Behandlung eines Gegenstandes aufforderten. So war es in diesem Falle, als Paulus nach Rom schrieb. Die concreten Verhältnisse, welche ihn veranlaßten, dahin zu schreiben, waren einerseits der Bestand einer blühenden Gemeine in Rom, welche durch keinen Apostel gestiftet war, und andererseits sein Wunsch, sobald als möglich dahin zu reisen; zu einer objectiven Fassung seines Briefes nöthigte ihn aber negativ der Mangel speciellerer Beziehungen mit der römischen Gemeine und positiv die Bedeutung derselben für die ganze Kirche, welche sich aus der Stellung der Stadt

Rom zur damaligen Welt abnehmen ließ. Rom, die Stadt, wohin aus der ganzen Welt Alles zusammenfloß, mußte ein Centralpunkt auch in christlicher Beziehung werden. Da sich nach dieser Stellung voraussehen ließ, daß auch die verschiedenen Verirrungen in der Kirche, namentlich von Seiten der geschäftigen Judenchristen, ihr nicht fremd bleiben würden, so arbeitete der Apostel seiner baldigen persönlichen Wirksamkeit dadurch schriftlich vor, daß er den römischen Christen das Verhältniß des Evangeliums zu den beiden großen Hälften der damaligen Welt, zu Juden und Heiden, umständlich entwickelte. Dieser Ansicht kann ohne offenbare Ungerechtigkeit nicht zum Vorwurfe gemacht werden, daß sie etwas Modernes aufs christliche Alterthum übertrage, und doch nimmt sie andererseits den Brief ganz so, wie er sich gibt, ohne sich seinen Inhalt nach einer vorgefaßten Hypothese zurechtzumachen.

Schließlich komme ich noch einmal auf den Aufenthalt und den Märtyrertod des Apostels Petrus in Rom zurück, welches Factum ich gegen die baur'sche Kritik in meiner Einleitung zum Commentar über den Römerbrief in Schutz genommen hatte. Baur beharrt aber bei seiner Verwerfung dieses historischen Factums; werfen wir also noch einen Blick auf dieses vielbesprochene Ereigniß, was nicht überflüssig seyn dürfte, da selbst Neander (Gesch. der Pflanz. der christl. Kirche, Bd. I. S. 462) in seiner Ueberzeugung durch Baur irre gemacht ist. Einer allgemeinen Beurtheilung der Principien der Kritik des Herrn Dr. Baur kann ich hierbei mich überheben, da neulich Baumgarten in seiner Vertheidigung der Echtheit der Pastoralbriefe sich ausführlich und in einer Weise darüber ausgelassen hat, welcher jeder Unparteiische seine Billigung nicht wird versagen können. Wir halten uns demnach lediglich an das bezeichnete specielle Factum mit Voraussetzung des Allgemeinen.

Baur ist bekanntlich weit entfernt, den Märtyrertod

Petri in Rom in der ältern Weise zu bestreiten, wie Spanheim (in seiner Abhandlung de temere credita Petri in urbem Romam profectione) sie bekämpfte. Dieser führte sie nämlich lediglich auf Betrug von Seiten der Geistlichen der römischen Kirche zurück, um den Primat des Papstes dadurch zu begründen. Dieß erscheint Baur mit Recht deßhalb als unstatthaft, weil sich die Ueberzeugung, daß Petrus in Rom starb, schon weit früher findet, als das hierarchische Streben sich in Rom ausgebildet hatte. Dieser Gelehrte setzt statt dessen die von ihm für eine Sage gehaltene Erzählung von der Anwesenheit Petri in Rom in Verbindung mit der irriger Weise von ihm angenommenen judaisirenden Richtung der römischen Gemeine; um dieser im Gegensatze gegen die eindringende paulinische mehr Festigkeit zu geben, habe man sie auf den Apostel Petrus zurückgeführt. Um ganz unbefangen zu seyn, wollen wir hier von dem Hauptirrthume Baur's, daß in Rom von Anfang eine judaisirende Richtung geherrscht habe, abstrahiren und sogar seine Ansicht für richtig halten, also die Möglichkeit der Entstehung der Sage auf diesem Wege zugeben; es bleibt demnach Herrn Baur der Beweis, daß diese Möglichkeit Wirklichkeit ist. Dieß beschließt: 1) die Entkräftung der Beweisstellen, 2) die Nachweisung, wie die Sage entstehen konnte. Wie verfährt Baur bei dieser Aufgabe?

Eusebius hat uns in der Kirchengeschichte (II, 25) die Notiz erhalten, daß die Gräber der Apostel Petrus und Paulus bis auf seinen Tag in Rom gezeigt würden. Er beruft sich zum Beweise nicht bloß auf Personen seiner Zeit, sondern auf den hundert Jahre ältern Gajus, Presbyter der römischen Gemeine, aus dessen Schrift wider den Montanisten Proklus er folgende Worte anführt: ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι, ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὀστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.

Was läßt sich nun gegen dieses Zeugniß einwenden? Ist etwa die Stelle im Eusebius kritisch verdächtig? Keineswegs. Erlaubt sie eine andere Interpretation? oder ist die Person des Gajus als leichtgläubig oder betrügerisch verdächtig? In keiner Weise kann ein Bedenken der Art statthaben. Gajus war ein höchst ruhiger, besonnener Mann, der die Schwärmereien der Montanisten eifrig bestritt; er gibt Thatsachen an, die mit ihm Tausende wissen mußten; er schrieb in Rom selbst, wo die Gräber der Apostel seyn sollten; es ist also ganz undenkbar, daß die Gräber nicht da waren. Man vergegenwärtige sich die Sache einfach. Gesetzt, es schriebe in Berlin in unsern Tagen ein Mann: „dem berühmten Feldherrn Blücher ist in dieser Stadt in der Nähe des Universitätsgebäudes ein Denkmal errichtet;" wäre denkbar, daß dessen ohngeachtet dort kein solches Denkmal existirte? würde nicht jeder Bewohner Berlins eine solche Lüge oder einen solchen Irrthum widerlegen? Soll also überhaupt noch von Geschichte die Rede seyn, so ist sicher, zu Gajus Zeit waren an den angegebenen Stellen die Denkmäler der Apostel. Nun aber ist innerhalb der christlichen Kirche in Rom von Septimius Severus bis auf Nero die Einheit der Tradition nicht zerrissen worden. Obwohl Verfolgungen über die römischen Christen ergingen, hat doch kein Kaiser nach Nero die Christen aus Rom verjagt; es ist daher nicht abzusehen, wie, wenn Petrus wirklich in Rom starb, diese Kunde sich innerhalb der ihn als Gründer ihres Glaubens verehrenden Gemeine hätte verlieren können, aber auch andererseits ist unbegreiflich, wie, wenn er nicht daselbst starb, die Sage, daß dieß geschehen sey, so früh so kräftig werden konnte, daß man auf den Gedanken kam, ihm ein Grabmal zu errichten. Offenbar müßten wenigstens einem solchen Zeugnisse gegenüber durchaus schlagende Momente beigebracht werden, welche, so innerlich unwahrscheinlich es auch sey,

dennoch nöthigten, einen Irrthum in diesem einfachen Berichte des Gajus anzunehmen.

Untersuchen wir nun, wie sich Baur über dieses Zeugniß vernehmen läßt. Er spricht an zwey Stellen darüber. Einmal in der Abhandlung über die Christuspartei in Korinth (tüb. Zeitschr. 1831, H. 4. S. 158 f.), dann in dem Aufsatze über die Verhältnisse der römischen Gemeine (ebendas. 1836, H. 3. S. 166), in welcher letztern meine Aeußerungen über die Wichtigkeit der Stelle des Gajus bestritten werden. In jener erstern Abhandlung äußert Baur sich dahin: „könnten wir den ältern Zeugnissen mit besserm Rechte Glauben schenken, so würden die Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses des Gajus von keinem Gewichte seyn können, nach den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung aber kann es nur neuen Verdacht erwecken.“ Also an sich scheint dem genannten Gelehrten nichts gegen das Zeugniß eingewendet werden zu können, es verliert aber sein Gewicht wegen des Ergebnisses der kritischen Untersuchung der ältern Zeugnisse. Von welcher Art ist denn dieses Ergebniß, welches ein an sich gültiges Zeugniß umzustoßen vermag? Es ist ein rein negatives, daß nämlich die Stellen der drei ältern Kirchenlehrer, des Papias, des Clemens von Rom und des Dionysius von Korinth, welche für einen Aufenthalt Petri in Rom zu sprechen scheinen, keine volle Sicherheit für dieses Factum gewähren. Aber, frage ich, kann dadurch, daß andere Zeugnisse keine volle Sicherheit gewähren (nämlich das Ergebniß der kritischen Untersuchung, als richtig vorausgesetzt, aber nicht zugegeben) ein durchaus gültiges Zeugniß umgestoßen werden? Nimmermehr. Eine solche Wirkung könnte nur durch ein positives Resultat der kritischen Untersuchung erzeugt werden, das Baur aber nicht gewonnen hat, nämlich durch den Beweis, daß schon in früherer Zeit das in Rede stehende Factum durch Lüge oder Irrthum geglaubt sey, also schon die Erbauer der

Gräber durch diese Legende getäuscht waren und endlich auch Gajus von dieser sich fortpflanzenden Unwahrheit mit ergriffen war, als er glaubte, die Gräber der Apostel, die er sah, seyen ihre wahren Gräber.

Doch Baur bringt überdieß noch ein Moment bei, wodurch das Zeugniß des Gajus, für sich allein betrachtet, bedenklich werden soll. Nämlich gerade die genaue Angabe der Localität in jenen oben angeführten Worten des Gajus, die man für eine Unterstützung der Richtigkeit seiner Mittheilung halten möchte, scheint jenem Gelehrten verdächtig. Lügen, bemerkt er, localisiren sich gern; es sey ganz unwahrscheinlich, daß die angeblich in Rom gestorbenen Apostel auf solche ehrende Weise an den bezeichneten Orten, wo offenbar ihre Hinrichtung geschehen seyn sollte, bestattet worden wären. Zwar hätten nach Tacit. Ann. XV, 44. eben am Vatican der Circus und die Gärten des Nero gelegen, in denen er die Christen erwürgen ließ; es sey aber unerklärlich, weßhalb Pauli Todesstelle außerhalb der Stadt auf den Weg nach Ostia verlegt sey. In der Note wird noch eine Stelle aus Nardini's Roma antica angeführt, in der dieser Gelehrte erwägt, wie wohl die Lage des Grabmals des Apostels Petrus sich zum neronischen Circus verhalten haben möge. Von diesen Bedenklichkeiten indeß wird wohl die Unparteilichkeit eingestehen müssen, daß sie von sehr geringer Bedeutung sind und dem Zeugnisse des Gajus nichts von seinem Gewichte zu entziehen vermögen. Daß Petrus und Paulus an verschiedenen Orten und auf verschiedene Weise hingerichtet wurden, lag in ihrem differenten Stande begründet. Nach römischen Ansichten ward Petrus als Jude zu dem geringen Volke gerechnet, Paulus dagegen als civis Romanus ward rücksichtsvoller behandelt. Er durfte nicht im Circus zur Ergötzung des Volkes gerichtet werden, sondern abgesondert auf dem gewöhnlichen Richtplatze vor der Stadt. Den Leichnam Pauli, als eines römischen Bürgers, wird man an die Be-

kannten zur Beerdigung ausgeliefert haben und diese bestatteten ihn vermuthlich in der Nähe neben andern Grabmälern, die bekanntlich vor den Thoren zu seyn pflegten. Was aber Petrus betrifft, so können wir doch unmöglich deßhalb das an sich so gültige Zeugniß des Gajus anzweifeln, weil die jetzigen Alterthumsforscher die Lage des Grabmales nicht genau bestimmen können. Kennen wir denn so genau die Lage der Gebäude des alten Roms? Petri Grabmal ist ja überdieß nicht als ein mächtiges, große Räume füllendes Mausoleum zu denken; die Lage der römischen Gemeine bis auf die Zeit des Gajus macht mehr als wahrscheinlich, daß es in einfachster Form war, vielleicht nur aus einem Denksteine gebildet. War denn der Circus des Nero nicht groß genug, um in irgend einem Winkel seiner ungeheuern Pfeiler und Mauernischen einen Stein aufzunehmen, den die treue Gemeine als Denkmal des großen Lehrers verehrte? Der Kaiser und seine Großen, so wie die ganze heidnische Stadt brauchten den Stein seiner Bedeutung nach gar nicht zu kennen; bloß die Christen mochten seine Bestimmung wissen. Dazu kommt aber, daß Gajus ja die Lage des Denkmals nur ganz allgemein bestimmt; er setzt ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, d. h. am vatikanischen Hügel, irgendwo in seiner Umgebung. Wir brauchen also am oder im neronischen Circus gar nicht nach einem Plätzchen für das bescheidene Grabmal des großen Apostels zu suchen; die ganze Umgegend des Vatikans steht uns offen, und diese, dächte ich, böte Raum genug für einen Stein von wenigen Fuß.

Doch wir wenden uns noch zur Betrachtung der zweiten Aeußerung Baur's über das Zeugniß des Gajus, die gegen das Gewicht, welches ich demselben in meinem Commentar über den Römerbrief beigelegt habe, gerichtet ist (tüb. Zeitschr. 1836, H. 3, S. 166 ff.). Werden hier neue Momente beigebracht, welche das Zeugniß des Gajus verdächtig machen könnten? Keineswegs; Baur

sucht hier nur meine Aeußerungen über die Stelle zu widerlegen. Er behauptet, ich habe Sage und Factum verwechselt; die Stelle des Gajus spreche nur dafür, daß zu seiner Zeit die Sage, daß Petrus in Rom starb, geglaubt ward, aber nicht dafür, daß es keine Sage, sondern geschichtliches Factum sey. Die Zeit von 130—150 Jahren reiche völlig aus, eine solche zu bilden, und es könne Jemand, ohne Betrüger zu seyn, in gutem Glauben die Sage nacherzählen. Allerdings sey es ein bemerkenswerthes Moment, daß man zur Zeit des Gajus schon die Gräber der Apostel gezeigt habe, aber auch das mache den Irrthum in seiner Angabe nicht undenkbar. So gut eine irrige Sage entstehen kann, kann sie sich auch ergänzen; glaubte man einmal, die beiden Apostel Petrus und Paulus seyen in Rom gestorben, so mußte man doch auch Kunde davon haben, wo sie begraben seyen. Was läßt sich denn leichter denken, als daß, wenn man zuerst nur den Ort zu wissen glaubte, wo der Apostel Paulus begraben liege, Andere, die sich mehr für Petrus interessirten, auch daran nicht zweifelten, daß er an einem bestimmten Orte in Rom begraben liegen müsse.

Alle diese Bemerkungen sprechen aber nur für die Möglichkeit einer Sage, es handelt sich aber um die Wirklichkeit derselben. Läßt sich ein solcher Beweis der Wirklichkeit führen, wohl! so wird das Zeugniß des Gajus umgestürzt. So lange man aber, wie Baur thut, diesen Beweis noch nicht als geführt voraussetzt, sondern bloß von der Möglichkeit redet, daß der Tod Petri in Rom eine Sage seyn könne, muß auch das Zeugniß des Gajus für sich behandelt werden, und so, für sich betrachtet, ist es ein Zeugniß, welches das Factum sicher erhärtet. Baur's Verfahren hätte sich demnach so gestalten müssen. Ohnerachtet eines scheinbar so schlagenden Zeugnisses, das unter andern Umständen völlig hingereicht hätte, ein historisches Factum zu beweisen, hätten Gründe

aufgezeigt werden müssen, welche nöthigen, dasselbe für irrig zu halten. Statt dessen sucht Baur wo möglich diesem Zeugnisse selbst etwas anzuhaben und beweist nebenbei die Möglichkeit der Sagenbildung, die nicht bezweifelt wird; der Zweifel richtet sich nur gegen die Wirklichkeit in diesem concreten Falle. Zu den jenes Zeugniß verdächtigenden Bemerkungen gehört S. 168. die Aeußerung, daß sich in der Bestimmung der Lage der Gräber eine Absichtlichkeit verrathe, worin die Rivalität der Anhänger der Apostel sich ausspreche. Allein dieser muthmaßliche Vorzug Petri löst sich bei genauerer Betrachtung in das Gegentheil auf; Petrus ward, wie schon bemerkt, ohne Zweifel wegen des mangelnden römischen Bürgerrechts mit den andern Christen geringen Standes im Circus zur Augenweide des römischen Volks gerichtet, während Paulus als angesehener Mann außer der Stadt am gewöhnlichen Richtplatze starb. Wenn ferner gegen meine Aeußerung: daß, wenn Petrus nicht in Rom gestorben wäre, doch irgend eine andere Angabe über den Ort des Todes Petri hätte kund werden müssen, da die berühmtesten unter den Aposteln nicht hätten spurlos verschwinden können, erinnert wird, daß der Begriff der Berühmtheit ein relativer sey und man mit demselben Rechte sagen könne, alle Apostel seyen berühmt, nichts desto weniger wüßten wir notorisch von mehreren unter ihnen nicht, wo sie gestorben seyen, so dürfte doch ein wesentlicher Unterschied zwischen den Aposteln anzunehmen seyn, die in Ländern wirkten, welche außer dem damaligen Kreise der Bildung lagen, und denen, die in den großen Hauptstädten lehrten. In der That ist schwer denkbar, wie der Tod eines Jakobus in Jerusalem, eines Johannes in Ephesus, eines Petrus und Paulus in Rom hätte verborgen bleiben sollen. Indeß da mit dem Tode auch die Anwesenheit Petri in Rom von Baur in Zweifel gestellt wird, so will ich gern zugeben, daß jene Bemerkungen dieses Gelehrten gegen meine angeführte

Aeußerung von seinem Standpunkte aus begründet sind a). Nun bedarf es keiner besondern Beweisführung, daß diese Aeußerung, ohne irgend einen Einfluß auf die Frage selbst auszuüben, aufgegeben werden kann. Wir haben jedenfalls in dem Zeugnisse des Gajus ein, für sich betrachtet, vollkommen glaubwürdiges Testimonium für den Tod Petri in Rom.

Erwägen wir nun, wie viele fest geglaubte historische Ereignisse nur auf Einem sichern Zeugnisse beruhen, so wäre dieses Zeugniß des Gajus völlig ausreichend, um Petri Anwesenheit in Rom zu einem geschichtlichen Factum zu erheben. Nur durch entscheidende entgegenstehende Facta, nicht durch Hypothesen, kann es umgestoßen werden. Dergleichen Facta würden seyn, wenn von andern Orten berichtet würde, daß Petrus dort und nicht in Rom gestorben sey; wenn das einfache Zeugniß des Gajus durch mehrfache Zeugnisse ebenso beglaubigter Personen, die das Entgegengesetzte berichteten, neutralisirt würde, indem z. B. Augenzeugen erklärten, sie hätten Petrus an einem andern Orte hinrichten sehen, oder wenn sich eine Verwechslung des Apostels Petrus mit einem andern Manne gleichen Namens darthun ließe. Dergleichen Erklärungen finden sich aber nicht; das ganze christliche Alterthum kennt keine andere Stadt, die Anspruch darauf machte, Petri Tod gesehen zu haben, als Rom. Auch das könnte ein Moment werden, ein solches Zeugniß, wie das des Gajus, umzustoßen, wenn dargethan werden könnte, daß die Gemeine

a) Nach dieser Voraussetzung, daß Petrus gar nicht in Rom war, sagt auch Neander a. a. O.: „weil Petrus in einer von dem Zusammenhange mit dem römischen Reiche damals so losgerissenen Gegend seinen Wirkungskreis beschloß (nämlich in Babylon, nach 1 Petr. 5, 13), so wurde man die Lücken sicherer Nachrichten desto mehr durch Sagen und Dichtungen auszufüllen versucht." Läßt sich also durch Zeugnisse darthun, daß Petrus gegen Ende seines Lebens in Rom lebte, so ist allerdings undenkbar, daß er hier spurlos verschwinden konnte.

in Rom auf dem Wege des Betrugs oder des Irrthums zu dem Glauben verleitet sey, daß Petrus in ihrem Schoße starb. Aber dafür müßten nicht bloß Muthmaßungen oder Möglichkeits- oder Wahrscheinlichkeitsgründe, sondern Facta beigebracht werden. Da nämlich die Annahme, daß Petrus in Rom gestorben sey, durchaus keine Unmöglichkeit involvirt, da keine Wundergeschichten, die auf eine Sage schließen ließen, bei seinem Tode erzählt werden, also das Factum nicht zu einem Mythus gestempelt werden kann, so sind wir nach allen Principien geschichtlicher Forschung genöthigt, bei den Aussagen eines Augenzeugen im weitern Sinne zu verharren und alle andern Möglichkeiten nach diesem sichern Factum hypothetisch zu ordnen, nicht aber umgekehrt das Factum nach den Möglichkeiten.

Doch untersuchen wir nun zunächst, ob wir uns mit dem Einen Zeugnisse des Gajus begnügen müssen, oder ob das Factum des Todes Petri in Rom durch mehrere sichere Zeugen begründet wird. Wir steigen zuvörderst von Gajus aufwärts dem Zeitmomente des Factums entgegen, um demnächst die spätern, nach Gajus sich findenden, in Erwägung zu ziehen.

Der nächste Zeuge für den Märtyrertod des Apostels Petrus in Rom ist Dionysius, Bischof von Korinth, der etwa ein halbes Jahrhundert vor Gajus lebte. Von diesem berichtet Eusebius in derselben Stelle seiner Kirchengeschichte, daß er in einem Schreiben an die Römer sich also geäußert habe: *ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν. Ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Da Dionysius kein Interesse dabei haben konnte, die Anwesenheit und den Märtyrertod Petri in Rom zu behaupten, da vielmehr sein Interesse mit sich gebracht hätte,

die korinthische Kirche dadurch zu verherrlichen, so erscheint diese Mittheilung des alten Bischofs ganz unverdächtig. Da er sie überdieß in einem Briefe an die Römer thut, so leuchtet ein, daß er bei seinen Lesern dieses Factum als bekannt voraussetzte; er erzählt es ihnen nicht erst, sondern er bezieht sich darauf als auf eine ihnen wohl bekannte Sache. Dieß wäre widersinnig und müßte den römischen Lesern seines Briefes den wunderlichsten Eindruck gemacht haben, wenn der korinthische Bischof nicht bestimmt wußte, daß in Rom allgemein die Ueberzeugung herrschte, Petrus sey daselbst gestorben. In Verbindung mit dem Zeugnisse des Gajus scheint der Bericht des Dionysius demnach das Factum des Todes Petri in Rom noch sicherer zu begründen. Baur hat in seiner frühern Abhandlung (Jahrg. 1831. S. 152 ff.) gegen das Zeugniß des Dionysius nur dieses eingewendet, daß nach demselben Petrus mit Paulus zu derselben Zeit in Rom gestorben seyn solle. Das ließe sich aber nur bei der völlig unstatthaften Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli denken; es sey daher eine vergebliche Mühe, das angebliche Zeugniß des Dionysius mit der beglaubigten Geschichte in Einklang bringen zu wollen. Die Fragen indeß, ob die Annahme einer zweiten Gefangenschaft unstatthaft sey, oder ob sich auf andere Weise darthun ließe, daß beide Apostel in ihrer Todesstunde in Rom hätten vereinigt seyn können, wollen wir vorläufig dahin gestellt seyn lassen. Hier nehmen wir einmal an, aber ohne es zuzugeben, dem wäre so, würde denn durch diesen Umstand das Zeugniß des Dionysius beseitigt? Wir glauben, nein! Zuvörderst folgt daraus, daß wir nicht nachweisen können, wie das Factum des gemeinsamen Todes der Apostel in Rom mit den andern Ereignissen ihres Lebens in Verbindung steht, durchaus nicht, daß keine solche Verbindung statthatte; das würde nur dann folgen, wenn wir ganz vollständig mit allen Lebensereignissen beider Apostel bekannt wären. Wie we-

nig aber dieß der Fall ist, zeigt die Verschiedenheit der Ansichten der neuern Gelehrten über die wichtigsten Begebenheiten und ein Blick in die paulinischen Briefe, welche sehr vieler Facta Erwähnung thun, von denen wir durchaus keine nähere Kunde haben. Sodann aber, selbst das einen Augenblick zugegeben, daß sich darthun ließe, es sey absolut unmöglich, daß beide zu gleicher Zeit hätten in Rom sterben können, so würde ja dadurch nur ein Nebenpunkt in der Mittheilung des Dionysius alterirt; beide Apostel könnten wirklich in Rom gestorben seyn, nur der Umstand, daß sie zusammen gestorben wären, könnte falsch seyn. Baur ist freilich auf diejenigen nicht gut zu sprechen, welche Nebenumstände preisgeben, um das Hauptfactum zu retten; aber geschieht denn das nicht in jeder Geschichte, sie habe Namen wie sie wolle? Leugnen wir, daß die Perserkönige gegen Griechenland gekriegt haben, deßhalb, weil die Zahlen ihrer Heere übertrieben sind? Würden wir Napoleon's Zug nach Rußland bezweifeln, wenn Jemand erzählte, er sey bis Asien vorgedrungen, weil er nur Moskau berührte? Was berechtigt uns denn, hier das Zeugniß des Dionysius zu verwerfen, weil er in einem Nebenumstande geirrt haben soll? Wenn nun aber gar dieser Irrthum auf einer bloßen Hypothese beruht, die sich durch nichts beweisen läßt, wenn die Formel *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν* durchaus nicht nöthigt, an denselben Tag und dieselbe Stunde ihres Todes zu denken, was soll man da sagen? Doch vielleicht bringt Baur's zweite Abhandlung noch Momente, die unsere Werthschätzung des Zeugnisses des Dionysius herabzusetzen geeignet sind (Jahrg. 1836. S. 172 ff.). Der gelehrte Verfasser bemerkt in derselben nur, daß, wenn auch Dionysius ein halbes Jahrhundert vor Gajus gelebt habe, doch seine Entfernung vom Factum noch bedeutend genug sey, so daß sich recht wohl in der Zeit von fast einem Jahrhundert hätte eine Sage über den Ort des Todes Petri ausbilden

können. „Diese Möglichkeit", fährt Baur dann fort, „läßt sich gewiß nicht bestreiten." Aber hier verstehe ich den verehrten Mann nicht. Es kann ja unmöglich hinreichen, von der Möglichkeit der Sage zu reden, es gilt doch zu beweisen, daß das angebliche Factum wirklich nichts als eine Sage sey. Es ist doch mindestens ebenso möglich, daß es keine Sage war, sondern Factum. Wohin würden wir in der Geschichte gerathen, wenn man Alles, was Sage seyn kann, deßhalb für Sage nähme? Was von glaubhaften Schriftstellern als Thatsache berichtet wird, muß als Thatsache festgehalten werden, bis das Gegentheil bewiesen ist. Baur hat sich auch bei der Beurtheilung des Zeugnisses des Dionysius offenbar wieder von seiner Hypothese, die er durchzuführen im Begriffe war, beherrschen lassen; gedrängt von der Macht historischer Zeugnisse, bemüht er sich, ihre Bedeutung möglichst herabzusetzen und den Verdacht zu erwecken, sie könnten falsch seyn. Daher deutet er (S. 173) darauf hin, daß Dionysius doch insofern bei seiner Mittheilung ein Interesse haben konnte, als sich die nach Rom reisenden beiden Apostel in seiner Gemeine sollen zusammengefunden und auch in ihr gewirkt haben. Eine höchst unbedeutende Ehre! Hätte Dionysius nach Ruhm gegeizt, so würde er doch lieber seine Kirche zum Schauplatze des Märtyrertodes der Apostel gemacht haben. Soll ihn also sein Gewissen nicht von solchen Täuschereien abgehalten haben, so muß doch die Tradition, daß die Apostel in Rom ihren Tod fanden, sehr mächtig gewesen seyn, so daß nicht zu hoffen war, irgend eine andere Ansicht darüber geltend zu machen. Eine so kräftige Tradition, in so früher Zeit, wird aber nur durch die Realität des Factums erzeugt gedacht werden können.

Steigen wir von Dionysius noch höher hinauf, so gelangen wir zu Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, der bereits die Zeiten der Apostel berührt. Dieser

uralte christliche Schriftsteller, von dessen Werken wir indeß nur noch Fragmente haben, redet von dem Märtyrertode des Petrus in Rom nicht, indeß findet Dr. Baur dießmal seinem Zwecke angemessen, ihn etwas darüber sagen zu lassen, um durch den Zusammenhang, in den Papias dieses Factum mit einem andern entschieden mythischen gebracht haben soll, dasselbe zu verwerfen, ja sogar eine Andeutung zu gewinnen, wann sich die Erzählung von der Anwesenheit des Petrus in Rom gebildet habe. Es verhält sich nämlich mit der in Rede stehenden Stelle (Euseb. hist. eccles. II, 15) folgendermaßen. Nachdem der genannte Kirchenvater Eusebius im 14. Kapitel erzählt hatte, daß Petrus nach Rom gekommen sey, um den Irrlehrer Simon Magus zu bekämpfen, berichtet er im 15. weiter, daß die Anwesenheit des Apostels in Rom für Markus Veranlassung geworden sey, sein Evangelium niederzuschreiben. Hierzu bemerkt nun Eusebius in einem parenthetischen Satze: *Κλήμης μὲν ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων προστίϑησιν τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος, ὀνόματι Παπίας.* Hier ist schon aus der Vorausstellung des Clemens klar, daß dieser Kirchenlehrer von Eusebius als der eigentliche Hauptzeuge für seine Erzählung betrachtet wird, Papias ist durch das *συνεπιμαρτυρεῖ* offenbar nur als Nebenzeuge noch herangezogen. Ob Papias nun bloß das von der Abfassung des Markus Berichtete bezeugt, oder auch das Vorhergehende vom Simon Magus Erzählte, darüber ergibt sich aus der Stelle nicht das Geringste. Baur findet es aber höchst wahrscheinlich, daß Eusebius den Papias auch als Zeugen für den letztern Umstand betrachtete, und schließt daraus auf folgende Weise. Da die Erzählung von der Anwesenheit des Simon Magus in Rom und von den Kämpfen des Apostels Petrus mit demselben entschieden mythisch sey, und Papias diese beiden Momente zusammen erzähle, so sey wegen dieser Verbindung mit etwas

offenbar Falschem die ganze Erzählung von Petrus und seinem Aufenthalte in Rom zu verwerfen. Während wir also gar nicht wissen, was im Texte des Papias stand und wie weit Eusebius ihn als Zeugen betrachtet, wird aus bloßen Möglichkeiten heraus ganz klaren, offenen Zeugnissen entgegengetreten und ihre Beweiskraft ihnen abgesprochen. Ein solches Verfahren dürfte schwerlich den Namen einer wahrhaft befriedigenden Kritik verdienen! Stände Baur unparteiisch zu seiner Untersuchung, läge ihm nicht im Voraus daran, ein bestimmtes Resultat zu gewinnen, so würde er es verschmäht haben, eine solche nichts aussagende Stelle durch Vermuthungen zur Basis seiner Operationen zu machen. Mag es Schwierigkeiten in der Chronologie des Lebens Petri geben und sich das Factum seiner Anwesenheit in Rom und seines Todes daselbst mit andern Momenten schwer vereinigen lassen, zuvörderst steht fest, wir behalten zwei unverdächtige Zeugnisse für seinen römischen Aufenthalt, die des Dionysius und Gajus; diese dürfen wir durch keine Künste wegzuschaffen suchen.

Die Stelle des Papias ist nun Baur noch besonders insofern wichtig, als er dadurch den Zeitpunkt fixiren zu können glaubt, in dem die Sage vom Aufenthalte Petri in Rom in der Geschichte zum Vorscheine kommt. Man ist gewiß begierig, zu erfahren, wie der scharfsinnige Gelehrte es macht, aus einer Stelle, in der kein Wort von jener angeblichen Sage steht, sogar den Zeitpunkt ihrer Entstehung zu ermitteln. Es wird dieß mit Herbeiziehung von einer Stelle des Clemens von Rom bewirkt (epist. ad Corinth. c. 5), in welcher inzwischen auch über Petrus und seine Anwesenheit in Rom nicht ein Wörtlein gelesen wird. Gerade das Schweigen aber von dem Orte des Märtyrertodes Petri in der angeführten Stelle des Clemens findet Baur nach ihrem Zusammenhange unerklärlich; er glaubt daher, annehmen zu müssen, daß, als Clemens von Rom seinen Brief an die Korinthier schrieb, die

Sage von der Anwesenheit Petri in Rom und seinem Märtyrertode daselbst sich noch nicht gebildet hatte, in der Stelle des Papias, auf welche sich Eusebius bezieht, komme dieselbe zuerst zum Vorscheine. Positiven unverdächtigen Zeugnissen gegenüber haben freilich argumenta e silentio nach gesunden Principien geschichtlicher Kritik höchst unbedeutende Beweiskraft, indeß sehen wir uns die clementinische Stelle genau an, ob vielleicht nach dem Zusammenhange in ihr eine Nöthigung für Clemens lag, zu erwähnen, daß Petrus gerade in Rom starb. Die Veranlassung zu dem Briefe des Clemens waren bekanntlich Streitigkeiten in der korinthischen Gemeine. Um die Korinthier vor denselben zu warnen, führt der Bischof von Rom im 4. Kapitel seines Schreibens Beispiele aus dem alten Testamente an, welche die traurigen Folgen des ζῆλος zeigen; als die letzten werden Aaron und Mirjam, Daschan und Abirem nebst David genannt. Dann fährt er Kap. 5. fort: „um aber ältere Beispiele zu übergehen, wollen wir zu den uns am nächsten (der Zeit nach) stehenden Kämpfern kommen; laßt uns die edlen Beispiele unserer Zeit (τῆς γενεᾶς ἡμῶν) uns vor Augen stellen." Hiernach werden nun Petrus und Paulus als solche genannt, welche *διὰ ζῆλον* den Märtyrertod erlitten haben. Clemens stellt sich also deutlich als Zeitgenossen der Apostel dar, und dadurch bekommt sein Zeugniß allerdings großes Gewicht. Bedenklich erscheint zunächst für Baur's Zweck, daß der Name des Petrus in der Stelle des Clemens bloß auf der Conjectur des Patricius Junius beruht. Wir haben nämlich von dem Briefe des Clemens an die Korinthier bekanntlich nur Eine und zwar sehr lückenhafte Handschrift, die sich am Schlusse des berühmten Codex Alexandrinus, den Cyrillus Lukaris dem Könige Karl I. von England schenkte, befindet. Aus diesem gab der Bibliothekar des brittischen Königs, der eben genannte Patricius Junius, 1633 zuerst den Brief heraus und ergänzte die

Lücken durch ziemlich glückliche Conjecturen. Der Name Pauli war im Codex unbeschädigt, der Name Petri aber fehlte ganz. Die Worte lauten nämlich wie folgt; die in Klammern gesetzten Buchstaben und Worte sind die Conjecturen des Junius. *Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶ* [*ν. ἡμῶν*] *τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλου* [*ς. Πέτρ*] *ος διὰ ζῆλον ἄδικον κ. τ. λ.* Allerdings ist nun sehr wahrscheinlich, daß der Name Petri richtig ergänzt ist, inzwischen darf man sich doch nicht verhehlen, daß es immer bedenklich bleibt, auf eine bloße, wenn auch noch so wahrscheinliche Conjectur etwas zu begründen, was andern klaren, unverdächtigen historischen Zeugnissen widerspricht. Doch sehen wir von diesem Umstande einmal ab und nehmen wir den Text mit den Conjecturen, wie verhält es sich denn mit der Voraussetzung Baur's, daß Clemens des Todes Petri in Rom dem Zusammenhange nach hier hätte Erwähnung thun müssen?

Clemens erwähnt beider Apostel, des Petrus und des Paulus, als solcher, welche *διὰ ζῆλον* den Märtyrertod gestorben seyen. Beim Namen des Petrus wird nur ein kurzer Zusatz gemacht: *οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκεν πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Bei Paulus findet sich dagegen folgender längerer Zusatz: *ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέσχεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, ῥαβδευθεὶς, λιθασθεὶς, κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν δικαιοσύνην, διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Das längere und reichere Elogium, welches hier dem Paulus ertheilt wird, mag theils in einem persönlichen Verhältnisse des Clemens eben zu Paulus, theils in Reminiscenzen an ähnliche Stellen in den paulinischen Briefen,

namentlich an 2 Kor. 11, 24 ff., seinen Grund haben. Baur schließt aber, daß Clemens dasjenige, was er von Paulus aussagt, dem Petrus nicht zugeschrieben wissen wolle, namentlich die Sätze: κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, und: ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, es könne demnach Petrus nicht in Rom, das im Abendlande lag, gewesen seyn. Das Unpassende dieses Schlusses leuchtet indeß ein, denn sonst müßte mit demselben Rechte angenommen werden, daß Clemens nicht geglaubt habe, Petrus sey gegeißelt oder gesteinigt, da nur von Paulus es heißt: ῥαβδευθείς, λιθασθείς. Indeß einmal angenommen, aber nicht zugegeben, daß Clemens das, was er dem Paulus zuschreibt, dem Petrus habe entschieden absprechen wollen, so hebt ja die alte Annahme, daß τὸ τέρμα τῆς δύσεως Spanien bezeichnet, die Schwierigkeit hier vollkommen; diesen Theil Europa's hatte Petrus nicht besucht, von Rom aus betrachtet, schien also dieser Apostel den eigentlichen Westen nicht besucht zu haben. Was ließe sich doch gegen diese einfache, natürliche Auffassung der Stelle irgend einwenden? Baur macht geltend, daß τέρμα τῆς δύσεως nach dichterischem Sprachgebrauche bloß soviel als δύσις heißen könne, allein er wird nicht in Abrede stellen, daß es ebenso gut auch „der äußerste Westen" heißen kann, und hier liegt durchaus kein Grund vor, von der nächsten Bedeutung der Worte abzuweichen; es wird hier der Stelle bloß deßhalb die poetische Bedeutung des Ausdrucks aufgedrängt, um für die Hypothese irgend eine günstige Chance zu gewinnen. Solcher Künsteleien hat sich aber die historische Kritik zu enthalten, denn mit denselben ist es möglich, alle und jede Hypothese durchzusetzen. Beiläufig bemerke ich hier noch, wie Schrader (Apostel Paulus, S. 235) die Stelle falsch versteht. Er setzt nämlich ganz willkürlich das ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν mit μαρτυρήσας zusammen und will, daß der Sinn sey, Paulus sey im äußersten Westen

gestorben; er meint daher, wer unter dem τέρμα τῆς δύσεως an Spanien denke, müsse annehmen, daß Paulus in Spanien den Märtyrertod gestorben sey; solle Paulus in Rom gestorben seyn, so müsse τέρμα τῆς δύσεως auch Italien bezeichnen. Dieß beruht aber auf einem Irrthume. Denn die Participia φορέσας, ῥαβδευθεὶς κ. τ. λ., mit denen das ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν auf einer Linie steht, bezeichnen nicht Momente, die Statt hatten, während Paulus starb, sondern die bereits vergangen waren als der Apostel Märtyrer ward, wie denn auch alle im Aorist stehen. Es kann demnach sehr wohl das ἐρχέσθαι ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως von der vor dem Tode des Apostels vorhergehenden Reise nach Spanien verstanden, der Tod selbst aber nach Rom verlegt werden.

Nachdem wir nun so, von Gajus aufwärts steigend, die Reihe der Zeugen gemustert haben, ergibt sich uns als das klare Resultat, daß in den behandelten Stellen des Clemens und Papias sich nichts findet, was über das in Rede stehende Factum Licht verbreitete, am wenigsten aber irgend etwas, das auf eine Zeit deutete, da die Sage von Petri Anwesenheit und Tod in Rom noch nicht ausgebildet gewesen sey. Es bleiben folglich nur Dionysius und Gajus als uralte, durchaus unverdächtige Zeugen stehen; diese lassen sich indeß nicht durch Künsteleien bei Seite schieben. Zwei gültige Zeugen reichen völlig hin, um ein Factum sicher zu stellen. Werfen wir indeß einen Blick auf die spätere Zeit nach Gajus, so treten hier noch eine Menge von Zeugen aus allen Theilen der Welt auf, welche gewiß machen, daß die Anwesenheit und der Tod Petri in Rom in der ganzen Christenheit geglaubt ward. Nirgends findet sich auch nur eine Spur von einer andern Nachricht, daß Petrus etwa in Jerusalem oder in Aegypten oder in Babylon gestorben sey. Allerdings nämlich läßt sich denken, daß der Ort des Todes eines Apostels ganz unbekannt blieb, wenn er in einem vom großen Weltleben

entfernten Winkel der Erde starb, oder daß sich eine locale Sage vom Tode eines Apostels an irgend einem Orte bildete, aber daß sich in dem ersten Jahrhunderte eine Sage dieser Art ohne alle historische Begründung hätte ausbreiten können über die ganze Kirche, das ist in der That schwer denkbar. Unter den Zeugen nach Gajus steht Origenes obenan. Baur glaubt zwar, es zweifelhaft lassen zu dürfen, ob in der Stelle Euseb. hist. eccl. III, 1. der Bericht über Petrus dem Origenes oder vielmehr dem Eusebius angehört, der unbefangene Forscher wird aber darin nicht den Ausdruck voller Unparteilichkeit wahrnehmen. Denn bei Gelegenheit des Zeugnisses des Papias fand Baur es ganz in der Ordnung, daß Eusebius den Bischof von Hierapolis als Gewährsmann anführe, nicht bloß für das in demselben, sondern sogar auch für das im vorhergehenden Kapitel Erzählte, ohngeachtet dort (Euseb. hist. eccl. II, 15) Papias nur als Nebenzeuge auftrat; beim Origenes wird anders geurtheilt, bloß weil diese Stelle gegen die verfolgte Hypothese spricht. Wie wenn Dr. Baur die Stelle Euseb. III, 1. für sich hätte brauchen können, wie würde da Reiche mit seiner Meinung gefahren seyn, die jetzt beifällig angeführt wird a)? Wenn ich für mich die Worte des Eusebius anführe: ταῦτα Ὠριγένει κατὰ λέξιν κ. τ. λ., so äußert Baur, das sey kein Grund, sondern eine Behauptung. Ich will demnach die Gründe, die Jeder sich aus der einfachen und wohl verständlichen Anführung

a) Reiche hat übrigens (Einl. in den Brief an die Römer, S. 40) gar keinen Grund für seine Annahme, daß es die Worte des Eusebius und nicht des Origenes sind, als das eine argumentum e silentio, auf dessen Schwäche wir nicht weiter aufmerksam zu machen brauchen, da sonst Eusebius in der Stelle II, 5. neben Dionysius und Gajus gewiß auch noch Origenes als Zeugen für den Tod des Petrus in Rom genannt haben würde. Eusebius wollte aber dort offenbar bloß die ältesten ihm bekannten Zeugen namhaft machen, sonst hätte er noch viele anführen können.

herausnehmen kann, weiter entwickeln. Das kurze Kapitel (Euseb. III, 1) handelt von den Reisen und Schicksalen der Apostel, also von einem und demselben Gegenstande, Thomas, Andreas, Johannes, Petrus und Paulus werden genannt, ohne daß sich bei irgend einem unter den Genannten etwas bemerken ließe, das auf die Anführung der Rede eines Andern schließen ließe. Denn die Worte, mit denen der Name Pauli eingeführt wird: *τί δεῖ περὶ Παύλου λέγειν;* beziehen sich bloß auf die folgende Citation aus Röm. 15, 19. und sind folgendermaßen zu fassen: über Paulus brauchen wir nichts hinzuzufügen, da [es ja aus der Schrift bekannt genug ist, daß] er das Evangelium bis Illyrien verbreitet hat u. s. w. Hiernach folgen dann die Worte: *ταῦτα Ὠριγένει κατὰ λέξιν ἐν τρίτῳ τόμῳ τῶν εἰς τὴν γένεσιν ἐξηγητικῶν σαφῶς εἴρηται.* Hier wird also eine ausdrückliche Citationsformel beigebracht und es kann folglich die Frage, wie weit diese zurückwirkt, nicht anders beantwortet werden, als dahin: weil sich im Frühern kein neuer Anfang nachweisen läßt, so haben wir Grund, das *ταῦτα* auf die ganze vorhergehende gleichförmige Berichtsmasse zu beziehen; Alles, was über die fünf Apostel berichtet ist, gehört demnach dem Origenes an.

Allein abgesehen von diesem Punkte, Baur will auch so der Stelle des Origenes keine Beweiskraft zugestehen, weil dabei stehe, Petrus habe gewünscht, den Kopf nach unten gekreuzigt zu werden, wie Rufin hinzusetzt, um nicht in Allem Christo gleich zu seyn. Zunächst deutet Baur hier auf einen angeblichen Widerspruch mit Tertullian hin, der schreibt: Petrus passioni dominicae adaequatur (adv. Marc. IV, 5), wiewohl schon Reiche (a. a. O.) richtig bemerkt hatte, daß dieser scheinbare Widerspruch sich leicht lösen lasse, indem die von Tertullian bemerkte Gleichförmigkeit der Todesart in der Kreuzigung liegt (während Paulus als römischer Bürger mit dem

Schwerte hingerichtet ward), die Differenz aber in der Art der Kreuzigung. Dann aber soll sich in dem Wunsche, anders gekreuzigt zu werden, als der Herr, eine falsche, eines Apostels unwürdige Demuth zu Tage legen, welche den Bericht als eine spätere Sage charakterisire. Es ist inzwischen mit solchen Dingen eine gar eigne Sache; nach meiner Ansicht thut man wohl, solche rein ästhetische Urtheile auf geschichtliche Thatsachen nicht influiren zu lassen. Indeß sehen wir davon ab; Origenes erzählt das ja nicht, daß er habe dem Herrn nicht gleich werden wollen; es ist das lediglich eine Conjectur Rufin's. Die Worte lauten bloß: ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν. Es könnte vielleicht sogar das οὕτως bloß auf den Hauptbegriff ἀνεσκολοπίσθη bezogen werden, ohne daß der Nebengedanke κατὰ κεφαλῆς mit darin berücksichtigt wäre. Doch ist mir das nicht wahrscheinlich; jedenfalls aber ist kein Grund für die Bitte des Apostels angegeben. Erwägt man, mit welchen gräßlichen Martern die Christen nach Tacit. Ann. XV, 44. unter Nero hingerichtet wurden, wie man durch Mannichfaltigkeit der Todesarten den römischen Pöbel zu ergötzen suchte, so ließe sich denken, daß Petrus sich die umgekehrte Kreuzigung ausgebeten hätte, um andern noch gräßlichern Qualen, wie sie bei dieser Verfolgung angewendet wurden, auszuweichen. Ich führe dieß nur an, um zu zeigen, daß sich die Sache wohl anders fassen ließe und es daher nicht angemessen seyn dürfte, ohne Weiteres jeden eigenthümlichen Zug aus der Geschichte auszumerzen und Alles in das große Meer der mythischen Symbolik zusammenzuwerfen. Uebrigens hätte es auch nicht das geringste Bedenken, zu sagen, daß dieser Zug spätere Ausschmückung seyn könnte, ohne daß dadurch das Factum des Todes Petri in Rom im Geringsten verdächtigt würde. Das könnte nur dann der Fall seyn, wenn das Hauptfactum auf dieser einzigen Stelle beruhte; da aber dasselbe ohnehin gesichert ist, so kann der

Nebenzug unbedenklich aufgegeben werden. Ohne dieses Verfahren gibt es durchaus gar keine Geschichte, und so sehr Herr Dr. Baur dagegen protestiren mag, er selbst muß doch in geschichtlichen Untersuchungen nach demselben Grundsatze verfahren, weil wir, von der heiligen Geschichte abgesehen, keine Zeugnisse besitzen, die nicht irgendwie durch die Subjectivität der Referenten alterirt wären; der Historiker hat daher eben die Aufgabe, aus den Mittheilungen verschiedener Referenten die objective Wahrheit mit Aussonderung der subjectiven Einflüsse herauszunehmen.

An das Zeugniß des Origenes schließt sich ferner das des Irenäus an, der (adv. haer. III, 1. bei Euseb. V, 8) bekanntlich mit Rom in genauer Verbindung stand und daher sichere Nachrichten von da haben konnte. Er erwähnt ohne Bedenken, daß Petrus und Paulus in Rom predigten und die dortige Kirche stifteten. An dem Ausdrucke des Kirchenvaters θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν kann man nicht Anstoß nehmen, wenn man erwägt, daß dadurch nur die die römische Kirche fest begründende und weiter ausbreitende apostolische Wirkung bezeichnet werden soll, nicht aber ausgesagt wird, daß die Apostel gerade die Erstlinge der römischen Kirche bekehrt hätten. In ähnlicher allgemeiner Weise spricht sich auch Clemens von Alexandrien (bei Euseb. VI, 14) über Petri Aufenthalt in Rom aus. Die Art, wie (Euseb. II, 14) der Aufenthalt Petri in Rom mit Simon Magus zur Zeit des Kaisers Claudius in Verbindung gebracht wird, braucht nicht auf Clemens zurückgeführt zu werden (nach II, 15), sondern kann als Erzählung des Eusebius selbst gefaßt werden, so daß die Citation des Clemens sich bloß auf den Bericht über die II, 15. erzählte Entstehung des Evangeliums Marci bezieht.

Nach dieser Reihe von Zeugnissen, denen sich, wie schon im Anfange bemerkt wird, durchaus kein gegenthei-

liges an die Seite stellen läßt, wird jede unbefangene Kritik, zumal da, wie oben gezeigt wurde, auch Baur's Grundansicht von der judaisirenden Tendenz der römischen Gemeine unrichtig ist, anerkennen müssen, daß die Anwesenheit Petri in Rom unmöglich ins Gebiet der Sage verwiesen werden darf. Je mehr unsere Zeit von der Tendenz bedroht ist, die ideale Seite der Geschichte auf Kosten der factischen geltend zu machen und Alles in Sagen und Mythen zu verflüchtigen, desto dringender ist die Verpflichtung echter Wissenschaft, gültige Zeugnisse hoch zu achten und sie sich nicht durch Hypothesen entreißen zu lassen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetische Analekten.

Von

Prof. H. C. M. Rettig.

(Beschluß. Vergl. Theol. Stud. u. Krit. 1838. Heft 1. 2. u. 3.)

XXXIII.

Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν [ἐν] τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου; Luc. XIV, 5. coll. XIII, 15. Matth. XII, 11.

Schon die ersten Worte dieses Verses geben in Ansehung der ursprünglichen Lesart Anstoß. Die hier abgedruckte lachmann'sche Textesconformation hat sich der Ursprünglichkeit schon genähert, indem ein in dem gemeinen Texte erscheinendes ἀποκριθεὶς auf die Beglaubigung durch den Vatikanus, Cantabrigiensis und andere Majuskelhandschriften, so wie auf die Auctorität der Itala, der syrischen, äthiopischen und anderer Versionen getilgt worden ist.

Nicht weit genug konnte, seinem Zwecke gemäß, Lachmann beim Folgenden vordringen. Er mußte die Worte πρὸς αὐτοὺς εἶπεν in εἶπεν πρὸς αὐτοὺς umstellen, da die Stimmen der Handschriften für Tilgung zu sprechen

scheinen. Denn ganz abgesehen von der Variation der Stellung, welche an und für sich schon eine Hälfte der Worte als Eindringlinge verdächtigt, ist πρὸς αὐτοὺς in dem Ingolstadiensis (aus dem 10. Jahrh.) mit αὐτοῖς vertauscht, und beides für die Satzesverbindung nicht nöthig. — Weit wichtiger ist das Folgende. Die Recepta liest: ὄνος ἢ βοῦς. Dagegen AB und eine ganze Reihe von Majuskelhandschriften, die syrischen und andern Versionen, auch mehrere Commentatoren, besonders Theophylakt und Euthymius Zigabenus — lesen υἱὸς ἢ und der cambridger Coder mit seiner lateinischen Version sogar πρόβατον ἤ. Auch der Stumpfste wird durch diese sonderbaren Variationen stutzig gemacht. Bloße Schreibfehler können bei der weiten Verbreitung der verschiedenen Lesarten und wegen der Differenz der Schriftzüge ΥΙ und ΟΝ nicht angenommen werden. Sehr nahe liegt dagegen, daß wegen der in der Aufschrift citirten Parallelen für υἱὸς in die Handschriften zum Theil ὄνος aufgenommen seyn könne.

Der nüchterne Kritiker müßte sich also zu der Annahme bequemen, υἱὸς ἢ βοῦς sey die ursprüngliche Lesart, welche nicht bloß der angezeigten Parallelen wegen, sondern hauptsächlich auch wegen des Befremdlichen in der Zusammenstellung von υἱὸς ἢ βοῦς in die Lesart ὄνος ἢ βοῦς übergegangen sey. So sprächen also äußere, wie innere Gründe für die Richtigkeit der von Lachmann in den Text eingebürgerten Lesart, welchen letzteren wir zufügen möchten, daß gewiß Niemand je auf den Gedanken gekommen seyn würde, ein hier ursprünglich stehendes ὄνος in das so höchst auffallende υἱὸς zu verwandeln.

Sehr scharfsinnig war daher Mill's auf des Cantabrigiensis πρόβατον basirte Vermuthung, daß hier ein ὄϊς ursprünglich gestanden und in υἱὸς verschrieben worden sey. Doch wird schon eine Vergleichung der Züge von ΟΙΣ mit ΥΙΟΣ dieß unwahrscheinlich machen, noch unwahrscheinlicher das, daß weder die ο' noch das N. T.

irgend sonst einmal von diesem Worte Gebrauch machen, und daß die ältesten Versionen keine Spur von einem hier gestandenen Schafe zeigen.

Sobald nun die Ursprünglichkeit von υἱὸς anerkannt ist, fragt sich weiter, wie ist diese sonderbare Zusammenstellung zu vertheidigen oder wenigstens zu entschuldigen? Daß die große Masse der Ausleger und Abschreiber sich dazu nicht im Stande gefühlt hat, geht gerade aus den Verbesserungsversuchen selbst hervor; und Diejenigen, welche den Text ungerüttelt ließen, haben mehr in stumpfer Unterwürfigkeit der geschichtlichen Textesüberlieferung sich gefügt, als das Anstößige zu beseitigen gewußt a) oder versucht.

---

a) Auch was neuerlich Olshausen hierüber angemerkt hat, trifft nicht zum Ziele. Er erkennt an, daß υἱὸς die bedeutendsten kritischen Auctoritäten für sich habe, allein beruhigt sich damit, daß der Zusammenhang für ὄνος entscheide. Er meint: „die ganze Stelle enthält einen Schluß a minori ad maius. Dazu paßt offenbar υἱὸς nicht." Er soll uns zuerst die Nothwendigkeit der Annahme seines Vordersatzes beweisen, so wollen wir auch den Schlußsatz anerkennen. Wenn er ferner sagt: „die Lesart υἱὸς konnte leicht entstehen durch Personen, die diese Schlußart übersahen und daher meinten, die Nothwendigkeit, am Sabbath zu heilen, werde noch viel einleuchtender, wenn man das Beispiel von einem Kinde hernähme, das doch die Elternliebe am Sabbath zu retten unfehlbar nöthigen werde," so setzt dieß eine absichtliche Correctur des Textes voraus, welche von uns schon mehr als einmal in Abrede gestellt worden ist. Alle uns bekannten Textesveränderungen sind so entstanden, daß entweder eine Erläuterung durch synonym geachtete Wörter oder Sätze, oder Anreihung einer Parallele aus dem A. oder N. T. durch das Schwanken der Abschreiber, Was und Welches ursprünglich sey, in den Text überging, einzeln oder Alles. Noch wichtiger aber ist es, daß Olshausen's Annahme die höchst sonderbare Paarung von Sohn und Ochse durchaus nicht berührt, geschweige denn erläutert. — Wenn übrigens Olshausen ὄνος καὶ βοῦς „verachtete Thiere" nennt, so ist er im Irrthume. Vielmehr waren beide dem Morgenländer sehr geachtete Thiere. Oder hat

Auch ich gestehe meine Unfähigkeit hierzu. Doch glaube ich, daß kritische Hülfe nahe liegt. Die Stellen sind zahlreich, in welchen ein ἢ eine Glosse ankündigt. Hatte nun Christus gesagt — keineswegs in der Schlußform a minori ad maius, wie Olshausen meint —: wessen von Euch Sohn fällt in einen Brunnen ꝛc., und hatte er damit an einem recht starken Beispiele die rabbinischen Sabbathsgesetze ad absurdum deduciren wollen, so lag einem Abschreiber nahe, durch den Zusatz ἢ βοῦς auf XIII, 15. zurückzuweisen, und damit anzudeuten, daß auch ein weit geringeres Object schon von dem Sabbathsgesetze frei mache. Der Zusatz ἢ βοῦς kam nun in den Text wie so zahllose andere, und so entstand die mißfällige Paarung von υἱὸς und βοῦς, zu deren Heilung so viele Abschreiber ihren Witz erschöpft haben.

Viel Analogie mit der eben verbesserten Stelle hat in einer Beziehung die Stelle Luk. XIII, 15, in welcher wir die Worte ἢ τὸν ὄνον auch für Glosse halten. Im Folgenden hat statt des recipirten ἐμπεσεῖται der Alexandriner ΠΕCΕΙΤΕ; damit würde L in seinem ΠΕCΗΤΑΙ zusammentreffen, wenn nicht Wetstein einziger Zeuge dieser Lesung wäre, während Griesbach in seinen verschiedenen Ausgaben und in seinen Symbolis ebensowenig als Scholz in seiner Ausgabe ihrer irgend Erwähnung thun. Da nun auch der Cantabrigiensis ΕΝΠΕCΕΙΤΑΙ hat, und von allen übrigen Majuskelhandschriften keine Variante notirt ist, besonders auch nicht in den drei Collationen des Vatikanus, so halten wir Lachmann's Lesung für eine Irrung in der Anwendung seiner Grundsätze.

Dagegen hat uns das Schwanken der Handschriften in der Stellung der folgenden Worte, sowie daß einige

---

Olshausen sprachwidrig das Wort verachtet, nicht mit Beziehung auf das natürliche Vergleichungsglied, nämlich andere Thiere, gebraucht?

Codices der Itala die Worte die sabbati gar nicht haben, während die allerälteste Handschrift der Itala sie doppelt hat, die Echtheit von *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου* sehr verdächtig gemacht. Uns scheint die ursprünglichste Gestalt des ganzen Verses nunmehr folgende: *Τίνος ὑμῶν υἱὸς εἰς φρέαρ ἐμπεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτόν;* Denn der Zusammenhang lehrt schon, daß hier nur vom Sabbathe die Rede sey.

XXXIV.

Ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ᾽ ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ᾽ αὐτοῦ, μή ποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν. Καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακήν. Luc. XII, 58.

Die kritischen Verhältnisse dieses Verses sind sehr leicht zu übersehen und der lachmann'sche Text richtig conformirt. Nur die Auslegung des *ἄρχων* und *κριτής* macht einige Schwierigkeit. Jenes ist den Auslegern ein niederes, dieses ein höheres Gericht. Die ganze spätere Gerichtsverfassung der Juden ist auch nach den weitläufigen Vermuthungen Tholuck's in seiner Auslegung der Bergpredigt (S. 180 ff.) nicht weiter, als in der von ihm angeführten Literatur gefördert. Wir werden gelegentlich auf dieselbe zurückkommen. Hier genügt uns, was allgemeine Anerkennung hat, festzuhalten, daß *ἄρχων* seiner Natur nach jede obrigkeitliche Person — und da das Alterthum überhaupt Administrativbehörden und Justizbehörden nicht wie unsere Zeit unterschied — nach Umständen und Zusammenhang die administrative oder rechtsprechende Thätigkeit einer obrigkeitlichen Person bezeichnen könne. Wenigstens liegt in *ἄρχων* selbst durchaus keine Spur, daß es eine untere Gerichtsbehörde bezeichne, was man um der hier beliebten Auslegung willen bereitwillig angenommen hat.

Wird der allgemeine Begriff festgehalten, so ist ἄρχων trotz seiner allgemeineren Bedeutung in unserer Stelle ein Synonym von κριτής. Der Satz ist demnach so zu fassen: da du mit deinem Widersacher zu dem Richter gehst, so gib dir unterwegs Mühe, mit ihm ein Abkommen zu treffen, damit er dich nicht wirklich vor den Richter schleppt, und dieser dann nach der Strenge des Rechts mit dir verfährt. Das κατακρίνῃ des Cantabr. und einiger Versionen ist ein Product der zurückgewiesenen Auslegung.

XXXV.

Εἶπεν δέ τις αὐτῷ ἐκ τοῦ ὄχλου· Διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν. Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς; Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· Ὁρᾶτε καὶ φυλάσσεσθε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας, ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστιν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ. Luc. XII, 13. 14. 15.

Sogleich in den ersten Worten weicht der Vatikanus, der zweite Wolfenbütteler (ein rescriptus aus dem sechsten Jahrhundert) und L von der recipirten Wortstellung ab, indem sie αὐτῷ erst hinter ἐκ τοῦ ὄχλου einschieben. Dieses Schwanken in der Stellung in den ältesten Handschriften macht αὐτῷ verdächtig. Da der Veronensis der Itala es ganz wegläßt, und der Corbejensis nach Sabatier ihm beistimmt, so wird der Verdacht zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben. Dazu kommt, daß die Einschiebung eines Casus von αὐτός an vielen Stellen durch Handschriften näher bewiesen ist. Die Mangelhaftigkeit der Beziehung schien es dem Leser abzudrängen. Bis zu dem Worte κατέστησεν stimmen dann alle Auctoritäten wandellos überein.

Desto bedeutsamer und für die Textesgeschichte belehrender ist die Schwankung im Folgenden. Die Recepta lautet: δικαστὴν ἢ μεριστήν. Sehen wir zunächst auf die griechischen Handschriften, so begegnet uns, von jüngeren und werthloseren Documenten abgesehen, eine doppelte

Lesart, die des Vatikanus und L, welche von der Recepta nur durch Vertauschung des δικαστὴν mit κριτὴν abweicht, und die des Cantabrigiensis, welcher im griechischen und lateinischen Texte κριτὴν ohne ein hinzukommendes ἢ μεριστὴν schützt. Dem Cantabrigiensis schließen sich noch einige bedeutsame Auctoritäten an, besonders der älteste unter allen Repräsentanten der Itala, der Vercellensis a), insofern er wenigstens nur Eines zuläßt, Augustin zum Gefährten habend, welchem δικαστὴν ἢ mangelt und das einzige μεριστὴν genüget. Doch wunderbar genug hat Tertullian gegen Markion δικαστὴν vertheidigt, im Widerspruche mit Augustin, und das markionitische κριτὴν verworfen.

Hätten wir es einzig mit griechischen Handschriften zu thun, so müßten wir uns dem lachmann'schen Texte zuneigen. Die Erscheinung aber, daß die ältesten Documente der Itala nur ein Substantiv enthalten, und daß selbst Tertullian, Markion und Augustin trotz ihrer an-

a) Auf den ersten Anblick wird die Behauptung, daß auch der Vercellensis so lese, den befremden, welcher sich die Mühe nimmt, Blanchini nachzuschlagen. Denn dort findet er eine Lücke. Allein die wenigen erhaltenen Buchstaben erhärten, daß nur ein Wort hier gestanden haben kann, wir lassen vorläufig unentschieden, ob κριτὴν oder etwas Anderes. Blanchini hat so drucken lassen:

14. Qui dixit ei:
Homo, quis
. . . . . . uit
. . . . . . r vos
. . . . . m?
15. . . . . autem etc.

Die erste defecte Zeile ist zu ergänzen: me constituit; die zweite super vos; die dritte iudicem, divisorem, dispensatorem oder etwas der Art. Denn das ist klar, daß eine Zeile ein iudicem aut divisorem nicht fassen würde, weil diese Worte 19 Buchstaben enthielten, eine Summe, welche eine Linie nie im Vercellensis darbietet, während viele Linien nur 4 oder 5 Buchstaben enthalten.

derselben Glossarien, die in dem Einfachen wenigstens zusammentreffen, zwingt uns um so mehr, in dem Einfachen auch das Ursprüngliche anzuerkennen, als 1) schon bei zahlreichen Gelegenheiten durch [illegible] angekündigte Glossen nachgewiesen worden sind, und 2) die Genesis der verschiedenen Lesarten leicht begriffen werden kann.

Τίς με κατέστησεν κριτὴν ἐφ' ὑμᾶς; war die ursprüngliche Lesart, wie Markion, der älteste, auch bis in die neueste Zeit noch vielfach verunglimpfte Zeuge, beweiset. Schon Wyttenbach (ep. cr. p. 219) setzte den Unterschied zwischen *δικαστής* und *κριτής* darein, daß jener nach Recht und Gesetz entscheide, dieser in allen übrigen Lebensverhältnissen nach Billigkeit und Menschenverstand. Wurde nun *κριτής* hier gelesen, so mußte dem der griechischen Sprache Kundigen auffallen, daß Jesus kein *κριτής* seyn wollte, und er mußte sich veranlaßt fühlen, das Wort *δικαστής* als Synonym, welches eigentlich vom Schriftsteller gemeint sey und habe gewählt werden sollen, beizuschreiben, um anzudeuten, daß Jesus alle eigentliche Gerichtsbarkeit, nicht auch eine Schiedsrichterschaft von sich ablehne. Einem Anderen, in anderer Handschrift, schien *μεριστής* der genau bezeichnende Ausdruck. Nachdem nun einmal diese verschiedenen Glossen beigeschrieben waren, wurde in einigen Handschriften das einfache *κριτής* fortgepflanzt, D. Cant. Colb. schol. (von Markion abzusehen); in anderen *δικαστὴν*, Tertull. 28. all. a); in anderen *μεριστὴν*, Augu-

a) Ich schreibe hier Scholz, Schulz und Griesbach nach, weil es sich der Mühe schwerlich verlohnt, dieses Punktes wegen die ganzen Bücher Tertullian's gegen Markion durchzulesen. Doch gestehe ich, theils in Sabatier nur die Stelle angezeigt gefunden zu haben: quis me iudicem constituit super vos, wobei er lib. IV. S. 723. a. citirt, theils selbst mich nur an eben diese Stelle (Ausgabe Rigalt. S. 550. D.) zu erinnern. Ist dieß richtig: so wäre auch Tertullian zu den Zeugen für die von mir für die ursprüngliche gehaltene Lesart zu zählen. Möge auch diese Stelle zu den Beweisen gezählt werden, daß es mit

κ. τ. λ.; in andern [illegible] ἢ [illegible], wie in den Handschriften des receptus; in andern [illegible] ἢ [illegible], wie in BL; in noch unbedeutenderen [illegible] ἢ [illegible], oder, ist neuer, aus dem 58. Verse hergeleiteter Variation sogar ἄρχοντα καὶ δικαστήν.

Die Sache selbst betreffend, so ist allerdings der Conflict unserer Stelle mit Matth. 18, 17. nicht zu übersehen. Ich bemerke hier nur im Vorbeigehen, daß ich in der angeführten Stelle V. 16. und 17. für Erweiterung des mißverstandenen 15. Verses, rühre sie von einem Apostel oder Nichtapostel her, halte. Ich müßte Jesu Geist ganz verkennen, wenn ich mich darin irren sollte, daß er wenigstens die Worte: ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης nie gesprochen haben könne. Doch hiervon zu anderer Zeit. Aeußere Gründe habe ich zwar nicht, aber nach meinem kritischen Gefühle ist im Folgenden καὶ φυλάσσεσθε Glosse. Es sollte das Auffallende, aber keineswegs Unanaloge ὁρᾶτε ἀπό se erläutert und erleichtert werden. Ueber καὶ als Index Glossematis ist schon wiederholt gesprochen. Hier ist also nur auf die Structionsweise noch zu achten. Mark. 8. 15. enthält der gewöhnliche Text: ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων. Mit Recht ist Fritzsche an dieser Stelle angestoßen. Er glaubt durch Aufnahme eines καὶ aus dem Parisinus C den Text herstellen zu können. Mir scheint dort die Vulgata influirt zu haben und vielmehr, nach Anleitung der Itala (Vercellensis, Veronensis, Corbejensis, Cantabrigiensis lesen alle entweder umschreibend cavete a oder videte a), a), βλέπετε als Glosse zu betrachten, zumal da

---

der Benutzung der Väter für den Text des N. T. noch sehr schlimm steht.

a) Mit bestem Rechte hätte ich auch noch den griechischen Text des Cantabrigiensis für mich anführen können. Denn es ist klar, daß es nur Zufall war, wenn er ὁρᾶτε, das Ungewöhnlichere, ausließ und βλέπετε wählte. Wie aber die Kritiker dazu ge-

βλέπειν mit ἀπὸ bei Mark. 12, 38. ganz ähnlich vorkommt. Noch ähnlicher ist unserer Stelle Matth. 16, 6, wo geradezu ὁρᾶτε καὶ προσέχετε, letzteres zuverlässig auch wieder Glosse, wiewohl dort äußere Beglaubigung fehlt, gelesen wird.

Sollte in den letzten Worten des 15. Verses eine grammatische Verbindung aufgesucht werden, so würde dieß unmöglich seyn, sobald uns geboten würde, περισσεύειν τι mit ἐκ τῶν ὑπαρχόντων zu verbinden, in der Art, daß wörtlich übertragen würde: Nicht daran, daß Jemand Ueberfluß hat von seinen Gütern her, besteht sein Leben. An und für sich scheint die Verbindung περισσεύειν ἔκ τινος möglich, wiewohl ich kein Beispiel dieses Sprachgebrauches nachzuweisen vermag. Allein gegen diese Verbindung spricht 1) daß ἐκ τῶν ὑπαρχόντων wirklich überflüssig ist, weil das περισσεύειν durch den ganzen Zusammenhang schon genügend als ein περισσεύειν an irdischem Besitze charakterisirt ist; weit mehr noch 2) die unnatürliche Trennung der zusammengehörenden Satzestheile durch ἡ ζωὴ ꝛc.

Hält man diese Gründe für wirklich bedeutsam gegen die vorgeschlagene Auffassung, so muß man ohne kritische Hülfe die grammatische und stylistische Auflösung der hier obwaltenden Schwierigkeiten aufgeben, oder man wird in quacksalbernde, alle Wissenschaft vernichtende Exegese verfallen. Exempla sunt odiosa. So scheint es uns allerdings der Mühe werth, uns nach dem kritischen Zustand unserer Stelle umzusehen. Zuvörderst hat die Lesarten sammelnde Kritik zu den Worten ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ durchaus keine Varianten aufgefunden. Ob hinter ζωὴ

kommen sind, einmüthig nicht bloß ὁρᾶτε als im Cantabrigiensis nicht übersetzt aufzuführen, sondern auch in den übrigen Exemplaren der Itala das videte auf βλέπετε beziehen, sehe ich nicht ein, da sich schwer dürfte ausmitteln lassen, wenn die Schreiber videte schrieben, ob sie damit ὁρᾶτε oder βλέπετε zu übersetzen beabsichtigten.

ΑΥΤΟΥ oder *ΑΥΤΩι* gelesen werden müsse, kämpfen zahlreiche Majuskelhandschriften, B an der Spitze, mit gleich zahlreichen Gegnern. Gewissermaßen als Versöhner stellt sich der griechische und lateinische Text des Cantabrigiensis dazwischen, beides verwerfend. An ihn schließen die syrischen und andere Versionen sich an. In dem Folgenden schwanken die Zeugen abermals zwischen *ΑΥΤΩι* und *ΑΥΤΟΥ*. Auch hier ist gewiß beides später, als die nächstvorhergehenden Worte *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων*.

Allein auch diese Worte, obgleich von allen griechischen Handschriften geboten, scheinen mir nur eine Glosse zu den Worten *ἐν τῷ περισσεύειν*. Man übersah, daß *ἐν τῷ περισσεύειν* nicht mit *τινὶ* zu verbinden sey, wo dann nothwendig *τὰ ὑπάρχοντα* oder etwas Aehnliches zugefügt seyn müßte, und setzte als Verständlichung *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων* hinzu, welches später durch hinzukommendes *αὐτῷ* erweitert wurde. Wäre *τινὶ* nicht mit *ἡ ζωὴ* zu verbinden, was auch die einsahen, welche es durch das erläuternde *αὐτοῦ* oder *αὐτῷ* erweiterten, so müßte mindestens *ἐν τῷ περισσεύειν τινὰ* stehen. In Ansehung der syrischen und äthiopischen Version bleibt wirklich sehr zweifelhaft, ob sie die Worte *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ* gelesen, oder nur *περισσεύειν* durch den Zusatz Reichthümer näher bestimmt haben. — Wie viele derartige Fragen sind noch durch kritische Ausgaben der orientalischen Versionen zu beantworten?! Die ursprüngliche Lesung unseres Textes wäre demnach:

Εἶπε δέ τις ἐκ τοῦ ὄχλου· Διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ᾽ ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν. Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἐφ᾽ ὑμᾶς; Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· Ὁρᾶτε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας· ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωή (*ἐστίν*??).

XXXVI.

Ueber Luk. 13, 1—9.

Ohne zunächst auf die Frage über Echtheit oder Un-

Echtheit dieses ganzen Abschnittes einzugehen, vielmehr vorläufig die Echtheit voraussetzend, wollen wir auf den rechten Standpunkt der Beurtheilung des ganzen Abschnittes, so wie seines Verhältnisses zur Umgebung nach dem Willen des Verfassers oder, würde einmal spätere Einreihung angenommen, des Ordners zu setzen versuchen.

Die gewöhnliche Ansicht geht dahin, daß die Erzählenden aus den vorher mitgetheilten Aeußerungen Jesu Veranlassung zu ihrer Meldung genommen hätten. Abgesehen von der kunstvollen Unnatürlichkeit jenes Anreihungsversuchs, verräth derselbe auch Unbekanntschaft mit dem Gebrauche der griechischen Sprache. Denn παρῆσαν ἀπαγγέλλοντες müßte, wenn auch durch kein anderes Beispiel die häufige Erscheinung gleicher Zusammenstellung zu gleicher Bedeutung bewiesen werden könnte a), der eigenthümlichsten Natur der Worte nach schon heißen: die Leute, welche ihm die Meldung machten, waren zum Zwecke der Meldung gekommen, oder wörtlich: in jenem Momente waren, eben gekommen, anwesend Einige, verkündigend = in jenem Momente trafen Einige ein, verkündigend = in jenem Momente kamen Einige, um ihm zu verkündigen.

---

a) Xenoph. Cyrop. ed. Weiske. IV, 5, 22. „Ὦ Ὑρκάνιε, ἥδομαι αἰσθανόμενος, ὅτι οὐ μόνον φιλίαν ἐπιδεικνύμενος πάρει, ἀλλὰ καὶ ξύνεσιν φαίνῃ μοι ἔχειν." Eiusd. Anab. VII, 7, 21. „Ὁ δὲ Ξενοφῶν ἐλθὼν λέγει πρὸς τὸν Σεύθην· Οὐδὲν ἀπαιτήσων, ὦ Σεύθη, πάρειμί σε, ἀλλὰ διδάξων κτλ." und viele andere Stellen. Vorzüglich beachtungswerth scheint es, daß schon Epiphanius die Stelle so verstanden hat. Bei Gelegenheit der Anführung solcher Stellen, welche Markion aus dem Lukasevangelium ausgeschnitten habe, citirt er so: „Ἦν παρακεκομμένον ἀπὸ τοῦ· Ἦλθόν τινες ἀναγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξε Πιλάτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν." Das παρῆσαν ἀπαγγέλλοντες, in der Ausdeutung ἦλθον ἀναγγέλλοντες, war ihm so geläufig, daß er hier, wo er, wie überhaupt in diesem ganzen Abschnitte, wenig Werth auf Genauigkeit in den Worten legt, es geradezu vertauscht. S.

So kann der Sprache gemäß durchaus nur der Sinn zulässig erachtet werden, daß Einige in der Absicht, ihm einen gewissen Vorfall bekannt zu machen, zu ihm in dem Augenblicke gekommen seyen, in welchem er das Nächstvorhergehende redete. Dadurch ist jede absichtliche Beziehung der Redenden auf die Aeußerungen der nächstvorhergehenden Verse so gewiß ausgeschlossen, als eine Ahnung von dem, was die Meldenden Jesum sprechend antreffen würden, nicht vorauszusetzen ist. Durch diese Auffassung gewinnt unsere Stelle eine gewisse Aehnlichkeit mit vielen andern Stellen des Lukas, in welchen sehr überraschend die Reden Jesu oft plötzlich durch ein äußeres hinzutretendes Ereigniß unterbrochen werden. Es gehört dieß zur schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Verfassers des dritten Evangeliums, seiner Darstellung auf diese Weise eine gewissermaßen dramatische Lebendigkeit zu geben. Ueber die Bedeutung dieser Erscheinung für die Echtheit des ganzen Abschnittes weiter unten Näheres.

Liegt nun, wie wir bewiesen zu haben glauben, das Motiv der Erzählung nicht in einer Beziehung auf die vorhergehenden Worte Christi, und wird deßungeachtet eine Absichtlichkeit der Erzählung von dem vorgefallenen Morde der Galiläer durch die Worte des Schriftstellers ausgesprochen, so muß der Versuch gemacht werden, aus der Darstellung selbst die Absicht zu enthüllen; wozu es denn nach unserem Dafürhalten auch wirklich gar nicht großer Combinationsgabe bedarf. Wir versuchen daher zuerst den vollen Inhalt der drei ersten Verse unseres Abschnittes zu entwickeln, insoweit Geschichte und Archäologie uns Anleitung dazu geben.

Seitdem man die noch von Victorin Strigel, ich weiß wirklich nicht woher, angeführte Meinung, „Pilatus habe einige Galiläer getödtet und die übrigen gezwungen, beim

Ausgabe von Petavius. Colon. 1682. Vol. I. S. 314, adv. haer. 1, 3. schol. XXXVIII.

Opfer das Blut der Getödteten zu trinken" a), aufgegeben, ist man über den Sinn der Worte: ἔμιξε μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν b) dahin einverstanden, daß die Galiläer, während sie mit der Darbringung von Opfern beschäftigt waren, von Pilatus niedergemacht worden seyen c). Wäre man nun bereit, den Worten ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξε μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν die möglich weiteste Ausdeutung zu geben, d. h. von ihrem wörtlichen und buchstäblichen Inhalte ganz zu abstrahiren und in ihnen bloß eine fast dichterisch lebhafte Darstellung des Ereignisses anzuerkennen, daß Pilatus nicht einmal durch die vorhabende heilige Handlung der Galiläer abgehalten worden sey, seinen Zorn an ihnen zu ergießen: immer bleibt zweierlei feststehen, 1) daß die Galiläer getödtet worden sind, und 2) daß sie in Jerusalem getödtet worden sind.

Nur Letzteres bedarf des Beweises, welcher bekanntlich daraus geführt wird, daß Opfer nur an dem Einheitsheiligthume des israelitischen Gottesdienstes zulässig waren.

---

a) Vgl. Strigelii hypomnemata in omnes libros N. T. Lipsiae sine anno p. 139. „Sanguinem Pilatus miscuerat cum sacrificiis] Ptolemaeus Lathurus, magna multitudine Iudaeorum in acie trucidata, in finibus Iudaeae populatus est villas, et iussit occidi mulieres et infantes et dissecta eorum membra coqui. Quibus elixis et coctis vesci Iudaeos coegit. Cum hac immanitate quidam comparant crudele factum Pilati, qui aliquot Galilaeos interfecerat et caeteros coegerat, in sacrificiis interfectorum sanguinem bibere. Alii simpliciter intelligunt hanc narrationem de mixtura sanguinis humani et sanguinis pecudum, quae ipsa quoque horrenda et inhumana est."

b) Mit Unrecht führt man den Vercellensis suis als Zeuge für die sonst durch keine irgend gewichtige Auctorität empfohlene Lesart αὐτοῦ an, vergessend den incorrecten Sprachgebrauch der nachaugustischen Jahrhunderte.

c) Vollständiger hätte der Schriftsteller schreiben sollen: ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξε μετὰ τοῦ αἵματος τῶν θυσιῶν αὐτῶν. Warum Winer nur vielleicht zu dieser Auflösung setzt, weiß ich nicht. S. Gr. 3. Ausg. S. 482.

Vgl. de Wette, Archäol. §. 196. 2. Ausg. S. 194 a). Sicherlich war es dieser Grund, welcher schon Grotius, der in unserer Stelle sehr tief gesehen hat, leitete. Vgl. auch Joh. 4, 20.

Wollte man nun ferner ignoriren, daß damals Herodes über Galiläa herrschte, daß also Pilatus keine Gewalt über Galiläer hatte, oder zugeben, daß ihm von Herodes deren Auslieferung verwilligt worden sey, so wird dadurch noch immer nicht unser Text erschöpft, welcher durch den Zusatz αὐτῶν aufs bestimmteste vorschreibt, anzunehmen, daß die von Pilatus getödteten Galiläer freiwillig, um Opfer darzubringen, nach Jerusalem gekommen seyen und dort, wir lassen vorläufig unentschieden, aus welchem Grunde, ihren Tod durch Pilatus gefunden haben. Wenn nun weiter nach den Motiven, welche den Pilatus zu dieser Execution bestimmten, geforscht wird, so genügt nicht, eine Conjectur aufzustellen. Vielmehr wird die folgende Darstellung beweisen, daß mit historischer Gewißheit dieselben aus unserm Texte erschlossen werden können.

Zunächst nämlich glauben wir aus unserem Texte erschließen zu können, daß nicht ein Civilverbrechen, z. B. Raub, Mord, Diebstahl rc. das Verbrechen der Getödteten gewesen seyn könne. Es führen uns auf diese Ansicht mehrere Gründe. Erstens fragen wir billig: was hätte man für ein Interesse dabei haben können, Jesu die gesetzliche Bestrafung eines einfachen Räubers und Mörders zu melden? Etwa die Landsmannschaft? Wie wäre wohl bei einer Diebs- oder Räuberbande der Gedanke entstanden, in Jerusalem Opfer darzubringen und sich der augen-

a) Wenn de Wette in den von ihm angeführten Stellen (Levit. 17, 9; Deut. 12. und 16) mit Exod. 20, 21. einen Widerspruch findet, so löst sich derselbe sehr leicht, wenn man diese Stelle mit Kap. 27. zusammenhält, woraus hervorgeht, daß hier bis auf die Zeit der errichteten Stiftshütte provisorische Anordnung getroffen werde.

persönlichen Gefahr so muthwillig auszusetzen? Warum hätte Pilatus in solchem Falle den tumultuarischen Prozeß dem einfachen Rechtsgange vorgezogen? Zweitens aber: wie kommt Jesus dazu, über diesen Vorfall sich so auszusprechen, daß man sieht, er setzt bei den Anwesenden Theilnahme für die Gemordeten und vielleicht gar die Anerkennung von deren Unschuld im höheren Sinne des Worts voraus? In den Worten des 3. Verses: δοκεῖτε, ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι τοιαῦτα πεπόνθασιν; liegt diese Anerkennung deutlich ausgesprochen.

Es bleibt somit nur eine Möglichkeit, ich meine die Annahme eines politischen Verbrechens, dessen sich jene Galiläer entweder wirklich schuldig gemacht hatten, oder dessen sie bei Pilatus verdächtig waren a).

Und wirklich stimmen auch zahlreiche äußere Umstände mit dieser Annahme überein, einige so genau, daß ohne ihre Setzung unsere Stelle beziehungsweise völlig unerklärt bleiben würde. Einmal nämlich waren die Galiläer zum Aufruhre mehr, als alle übrigen Juden, geneigt. Joseph. Antiqq. 15, 11. 17, 9. 3. Act. 5, 37. Antt. 20, 5. B. Iud. 8, 1. Antt. 18, 2. Zweitens mußte allerdings, wenn eine Conspiration von Erfolg seyn sollte, dieselbe nicht etwa in dem entlegenen Galiläa realisirt werden, sondern in der Hauptstadt, wo ein erfolgter glücklicher Schlag die Emancipation des ganzen Landes zu resultiren verhieß. Drittens war keine täuschendere Decke für solche Plane möglich, als etwa die Festzeit und das Heiligthum des Tempels,

a) Es ist mehr, als absurd, den ganzen Act gewissermaßen als ein Lustspiel des Pilatus anzusehen, d. h. anzunehmen, daß Pilatus aus angeborner Grausamkeit und Haß gegen die Juden (Ios. Antiqq. XVIII, 14, 1. Bell. Iud. I, 2, 8) einmal seine Lust habe büßen wollen. Nicht einmal ein Nero wird ohne äußere Veranlassung einer solchen Handlung fähig seyn. Ganz anders ist über eine Anzündung Roms zu urtheilen.

wo unter dem Gewühle der Millionen die Häupter verschollt schienen und doch bei der allgemeinen Unzufriedenheit mit der Landesregierung ein kräftiger Aufstand kräftige Stütze finden mußte, während die Mysterien des Tempels die dunkeln Anfänge verhüllten. Viertens erklärt sich hieraus auch die Absicht, welche die Leute hatten, als sie Jesum von dem Vorfalle in Kenntniß setzten. Dieß muß uns um so wichtiger seyn, als wir uns oben außer Stand sahen, bei den gewöhnlichen Annahmen über diesen Punkt genügenden Aufschluß zu geben.

Man weiß aus der ganzen evangelischen Geschichte, daß das jüdische Volk durchaus nicht von dem Gedanken loskommen konnte, daß Jesus ein irdisches Reich zu stiften beabsichtige. Darum ἤμελλον ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτὸν, ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα; daher der glänzende Empfang und das jubelnde ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις bei dem letzten Einzuge in Jerusalem. Was war also natürlicher, als daß die Bringer der Nachricht den gehofften König vor den Nachstellungen des Pilatus dadurch zu schützen suchten, daß sie ihm das Schicksal seiner Landsleute, von welchen sie unmöglich anders urtheilen konnten, als daß sie mit ihm verbunden gewesen, eröffneten.

So weit, nur so weit kann man, so weit kann man aber auch mit Sicherheit in der Darstellung der geschichtlichen Bedeutung unserer Verse gehen. Die haltlosen Vermuthungen, welche sich noch specieller ins Einzelne einlassen und positive historische Haltpunkte, z. B. Anhang an Judas Gaulonites 2c., entdecken wollen, überlassen wir der gelehrten Relation, um so mehr, da kein Geschichtschreiber des Alterthums Winke für nähere Fixirung des Ereignisses gibt und die Lebensgeschichte Jesu selbst in ihren chronologischen Beziehungen noch so ungemein dunkel und schwierig ist.

Dagegen dürfen wir den messianischen und religiösen Charakter und Werth unserer Stelle durchaus nicht unbe-

rücksichtigt lassen. Wir müssen bei diesem Geschäfte von den vorausgesendeten Erörterungen ausgehen. Wir täuschen uns wohl nicht, wenn wir bei Jesu die Kenntniß der Absicht, welche die Berichtbringer leitete, voraussetzen. Bei dieser Voraussetzung befremdet es uns gewiß auf den ersten Blick, daß Jesus derselben keine Rechnung trägt, vielmehr scheinbar eine wo nicht heterogene, so doch ferner liegende Frage anreihet. Der aufmerksamere Beobachter wird aber sehr bald mehreres Analoge zu dieser Erscheinung entdecken. Als man ihm den Zinsgroschen zeigte, lehnt er die weltliche Beziehung, in welche man ihn bringen wollte, ab; als Nikodemus aus seinen Machtthaten den jüdischen Messias erschließen will, verlangt er dessen Wiedergeburt; vor dem Gerichte erkennt er nur die Absicht, ein himmlisches Reich zu stiften, an; mit einem Worte, überall, wo er zum irdischen Messias herabgezogen werden soll, hat er nichts Dringlicheres, als entweder stillschweigend durch positives Hervorheben eines religiös-sittlichen Elementes, oder geradezu durch Verneinung seine Beziehung zu einem irdischen Messiasreiche abzuweisen.

Demnach kann der Sinn, die Bedeutung der Worte Jesu im zweiten Verse keine andere seyn, als eine Erweckung von dem fleischlichen Messiassinne durch Ablenkung und Hinlenkung auf das sittliche Bedürfniß zu erzielen. Er mißbilligt indirect die Unternehmung der Galiläer. In den Worten: wenn ihr nicht Buße thut, werdet ihr alle auf ähnliche Weise umkommen, ist klar ausgesprochen, daß solche Unternehmungen nicht im Geiste Jesu seyen. Umgestaltung des inneren Menschen heiliget allein so, daß auch das Aeußere dadurch nothwendig verklärt wird. Wie wenig die äußere Umgestaltung allein bedeute und Bestand habe, lehrt keine Zeit deutlicher, als das letzte halbe Jahrhundert.

Den anthropologisch-moralischen Inhalt unserer Stelle angehend, so ist 1) klar, daß die allgemeine Sündhaftigkeit

der Menschen anerkannt wird und zum Bewußtseyn gebracht werden soll, das einzige Mittel, Glauben zu bewirken, 2) daß unglückliche äußere Schicksale von Christo nie als Maßstab der Sündhaftigkeit betrachtet werden. Nur unser eigenes Bewußtseyn ist berechtigt, einen Zusammenhang zwischen unsern äußeren Schicksalen und unserer Sündhaftigkeit anzuerkennen.

In der Kleinkritik unseres Abschnittes möchte ich noch Folgendes bemerken: 1) ὁ Ἰησοῦς wird nach bewährten Zeugen fallen (V. 2); 2) im dritten Verse wollte es das Ungefähr, daß ich vor Einsicht der kritischen Quellabdrücke den scholzischen Text nachsah, und ich staunte über die auffallende Abwesenheit des μὴ im Vercellensis, Veronensis u. s. w. Bald belehrte ich mich jedoch, daß Scholz beim Abschreiben des griesbach-schulzischen Textes und Apparates sich vergriffen und auf die Verneinungspartikel übergetragen habe, was nur von ἀλλὰ gelte. Demzufolge halten wir ἀλλ' wirklich für unecht, zumal die Verbindungslosigkeit die Einfügung desselben zu fordern schien. 3) Ob μετανοῆτε oder μετανοήσητε zu lesen sey, läßt das Zeugniß der Handschriften schwankend. Leitet mich mein Gefühl richtig, so ist hier V. 3. und 5. ersteres vorzuziehen, weil allerdings das Ungewöhnliche des Präsens zur Emendation verführte, die lateinische Version in solchen Dingen kein gültiger Zeuge ist, und Vaticanus erwiesen, so wie C wahrscheinlich, und außerdem alle Alexandriner es bieten. 4) Im vierten Verse muß καὶ zwischen δέκα und ὀκτὼ fallen. 5) In allem Uebrigen trete ich der lachmann'schen Textesconformation bei, doch mit der Beschränkung, daß wegen Variation der Handschriften in der Stellung von πεφυτευμένην und καρπὸν im 5. Verse beide Worte als unecht aus dem Texte entfernt werden müssen.

Jetzt erübrigt noch, die Echtheit und Ursprünglichkeit des ganzen Abschnitts ins Auge zu fassen. In den kritischen Ausgaben des N. T. wird derselbe nämlich als im

Evangelium Markion's nach dem Zeugnisse des Epiphanius und Tertullian fehlend angegeben. Vorerst ist diese Angabe dahin zu beschränken, daß Tertullian mit keinem Worte der Stelle in lib. IV, 30. gegen Markion Erwähnung thut. Sein Zeugniß ist also rein negativ, d. h. wenn anderwärtsher bewiesen werden könnte, daß die behandelte Stelle im Evangelium Markion's gestanden, so würde die Eigenthümlichkeit der Disputation Tertullians gegen Markion durchaus nicht Veranlassung seyn, ein Fehlen unseres Abschnittes bei Markion anzunehmen.

Damit sind wir ganz auf die Aussage des Epiphanius beschränkt. Seine Worte sind folgende (ed. Petav. 2da. Vol. I. p. 314): *Ἦν παρακεκομμένον ἀπὸ τοῦ· Ἦλθον ἀναγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξεν Πιλάτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν, ἕως ὅπου λέγει περὶ τῶν ἐν τῷ Σιλωὰμ δέκα ὀκτὼ ἀποθανόντων ἐν τῷ πύργῳ, καὶ ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε, καὶ ἕως τῆς παραβολῆς τῆς συκῆς, περὶ ἧς εἶπεν ὁ γεωργὸς, ὅτι σκάπτω, καὶ βάλλω κόπρια, καὶ ἐὰν μὴ ποιήσῃ, ἔκκοψον.* Zunächst ist nun klar, daß die lateinische Version dieser Stelle, welche Manchen einzig vorgeschwebt zu haben scheint, gänzlich falsch ist a). Die einzige sprachlich zulässige Uebersetzung ist folgende: Es war weggeschnitten (nämlich in dem von den Markioniten gebrauchten Evangelium) von dem Satze an: *ἦλθόν τινες ἀναγγέλλοντες αὐ-*

a) Die Uebersetzung lautet bei Petavius so: „Sustulerat ex illo loco: Venerunt quidam nunciantes ipsi de Galilaeis, quorum sanguinem miscuerat Pilatus cum sacrificiis eorum, usque ad ea, quibus de octodecim illis est sermo, qui ruina turris oppressi sunt. Item, nisi poenitentiam egeritis usque ad parabolam ficus, de qua dixit agricola: fodiam et mittam stercora: et si non fecerit: excide."

τῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα συνέμιξεν Πιλάτος μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν bis zu dem Orte, wo er spricht (nämlich Jesus) in Beziehung auf die 18 in Siloam in dem Thurme Sterbenden: καὶ ὅτι ἐὰν μὴ μετανοήσητε, d. h. bis zu der Parabel von dem Feigenbaume, in Beziehung auf welchen der Landmann sagte: ich grabe und gebe Dung, und wenn er nicht bringt, so haue ihn ab." So ist also gewiß, daß die Parabel von dem Feigenbaume nicht auch gefehlt hat; denn seiner Natur nach ist ἕως nie bis inclusive, sondern bis zu.

Verzeihlich ist die Mißdeutung obiger Worte, wenn man nur sie vor Augen hat; völlig unverzeihlich, wenn man erwägt, daß Epiphanius später bei Gelegenheit der Widerlegung noch einmal (S. 336) auf dieselben zurückkommt und wirklich in der Widerlegung die Parabel vom Feigenbaume gar nicht berührt. Seine Worte sind: Τούτων πάντων ἐποιήσατο τὴν ἀφαίρεσιν ὁ συλήτης, κρύψας ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ἀλήθειαν, διὰ τὸ τὸν κύριον συμπεφωνηκέναι τῷ καλῶς δικάσαντι τοὺς τοιούτους Πιλάτῳ, καὶ ὅτι καλῶς οἱ ἐν τῷ Σιλωὰμ ἀπέθανον ἁμαρτωλοὶ ὄντες καὶ ὑπὸ θεοῦ οὕτως τιμωρηθέντες. Ὅταν δὲ ῥᾳδιουργήσωσί τινες βασιλικὰ προστάγματα, ἀπὸ τῶν ἀρχείων a) τὰ ἀντίγραφα προφερόμενα ἠσφαλισμένως ἔχοντα ἐλέγχει τοὺς ἄφρονας. Οὕτως καὶ ἀπὸ τοῦ βασιλικοῦ οἴκου, τουτέστι τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας προφερόμενον τὸ εὐαγγέλιον ἐλέγχει τοὺς ἀφανιστὰς τῶν καλῶν ἐνδυμάτων μύας b).

---

a) Ich habe keinen Anstand genommen, des Dionysius Petavius Verbesserung ἀρχείων statt ἀρχαίων in den Text aufzunehmen, wiewohl mir noch nicht ganz klar ist, ob nicht der alte Gebrauch auch die Form ἀρχαῖον statt ἀρχεῖον rechtfertige. S. den Anhang zu der petav'schen Ausgabe des Epiphanius S. 78.

b) Hahn in seinem Evangelium Marcion's in seiner ursprünglichen Gestalt rc. (S. 175) urtheilt anders, und zwar so (S. 175. b): „Die Stelle kann nichts anders heißen, als: es war weggeschnit-

Durch die bisherige Untersuchung ist bewiesen, daß Epiphanius die ersten 5 Verse unseres Abschnittes in dem Evangelium des Markion nicht gefunden hat und daß er diesen Mangel einer willkürlichen Auslassung des Markion zuschreibt; ferner ist unzweifelhaft, daß jene 5 Verse zur Zeit des Epiphanius in den kirchlichen Handschriften des Lukas standen. Fragt man nach dem Inhalte jener Verse, so wird der Unbefangene leicht anerkennen, daß derselbe mit anderweiten Aeußerungen Christi so auffallend übereinstimmt, daß es eine bewundernswürdige Tiefe der Auffassung von Christi Geist und Leben bedurft hätte, um diese Erzählung so in seinen Geist hinein zu erfinden oder zu lügen. Wenn daher der umgekehrte Fall stattfände, daß Markion allein diese 5 Verse hätte, während alle Evangelien keine Spur derselben trügen, so würde ich kein Bedenken tragen, in ihnen einen außerkanonischen Beitrag zur Geschichte Jesu Christi anzuerkennen; gerade so wie alle Zeugnisse gegen die Echtheit der Geschichte von der Ehebrecherin bei Johannes mich nie dazu bestimmen werden, ein erdichtetes Factum in derselben zu finden.

---

ten von der Stelle an: es kamen Einige, welche ihm meldeten von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte, bis dahin, wo er spricht von den achtzehn zu Siloam, welche durch den Thurm umkamen, und daß, wenn ihr euch nicht bessert, — und bis zum Gleichnisse von dem Feigenbaume, von dem der Weingärtner sprach: ich grabe und werfe Dünger, und wenn er nicht geben wird — so haue ab. Epiphanius wiederholt ἕως, um den ganzen Inhalt der weggeschnittenen Stelle in ihren einzelnen Theilen bemerklich zu machen." Gewiß falsch. Vielmehr sind die letzten Worte hier hinzugefügt von Epiphanius, damit nicht eine Verwechselung mit einer andern Feigenbaumsgeschichte des Evangeliums, welche viel gefeierter und bekannter ist, stattfinden möge. Auch das ist Hahn entgangen, daß ὅτι, wie sich die alten Grammatiker gewöhnlich ausdrücken, hier redundirend steht, d. h. die eigenen Worte eines Andern als folgend ankündigt. Der Uebersetzer des Epiphanius hat dieß richtig gehalten, während spätere Lateiner quod oft ähnlich gebrauchen.

Es scheint diese Beobachtung keineswegs günstig für Markion zu sprechen; sie scheint das Urtheil des Epiphanius von willkürlicher Verstümmelung des Evangeliums Lukas durch Markion zu erhärten. Allein näher betrachtet, gewinnt doch Alles eine andere Gestalt. Es kann durchaus nicht in meiner Absicht liegen, die schwierige und durch gelehrte Untersuchungen sehr verwickelt gewordene Frage von der Geschichte des Evangeliums der Markioniten hier aufzunehmen. Obwohl ich mit Schulz in Breslau eine neue unparteische und auf wissenschaftlich constituirten Text des Epiphanius und Tertullian basirte Untersuchung gar nicht für überflüssig halte, besonders seit Mayerhoff so geistreich in seiner Einleitung in die petrinischen Schriften die Tradition von Ausarbeitung der Apostelgeschichte durch Lukas wankend gemacht hat, so soll doch hier nur unser Abschnitt ganz gesondert betrachtet werden.

Einmal fragt sich: finden sich in den von Markion dem Evangelium belassenen Resten Spuren einer Lücke? Mir scheint durchaus: nein! Viel leichter wollte ich in dem ganzen 12. Kap. eine fragmentarische Composition anerkennen, als in der Verbindung des 12. Kap. mit dem 6. Verse des dreizehnten. Denn unzweifelhaft ist die Parabel 13, 6 ff. nur Erläuterung von 12, 57. 58. 59. Ich kann wohl dem Leser und mir den Nachweis ersparen. Zweitens fragt sich: welche Gründe hatte Markion zur Vernichtung der ersten fünf Verse des 13. Kapitels? Epiphanius gibt sie so an: *διὰ τὸ τὸν κύριον συμπεφωνηκέναι τῷ καλῶς δικάσαντι τοὺς τοιούτους Πιλάτῳ, καὶ ὅτι καλῶς οἱ ἐν τῷ Σιλωὰμ ἀπέθανον ἁμαρτωλοὶ ὄντες καὶ ὑπὸ θεοῦ οὕτως τιμωρηθέντες*, d. h. da Markion die Vorstellung eines gerechten Gottes, als Richters, im Christenthume überhaupt verwarf, so sey ihm hier anstößig gewesen, daß Jesus des Pilatus Urtheil gebilligt und damit erklärt habe, der Gott des A. T. strafe allerdings nach Verdienst. Nun wird auf der einen Seite die antinomi-

stische Richtung Markion's von uns durchaus nicht geleugnet, auf der andern Seite möge uns aber auch Niemand verargen, wenn wir bei den von allen alten und neuern Beobachtern zugestandenen ausgezeichneten Talenten Markion's schwer oder vielmehr nicht begreiflich finden, daß derselbe nach Tertullian's und Epiphanius Zeugnisse so viele Stellen, welche von der göttlichen Gerechtigkeit und Christi Richteramt handeln, stehen gelassen habe und gerade die vorliegenden Verse ausgeschnitten haben solle, welche in Wahrheit ohne alle Künstelei eine Erklärung nicht bloß zulassen, sondern verlangen, welche mit den markionitischen Ansichten durchaus nicht in Conflict kommt. Jeder Besonnene muß nämlich eine an *μετάνοια* geknüpfte und durch Mangel derselben bedingte Strafandrohung in Christi Worten anerkennen. Wie leicht mußte es Markion werden, diesen Gedanken in der Weise festzuhalten, daß er Jesum auf den Strafer Demiurgos und dessen Stellung im markionitischen Systeme Rücksicht nehmen ließ.

Bei der Dunkelheit und Unselbstständigkeit der metaphysischen Speculationen Markion's läßt sich zwar nicht durchaus über diesen Punkt aufs Klare kommen. Allein die besonnensten Forscher stimmen doch darin überein, daß er gelehrt habe: es werde, durch den Demiurg vermittelt, über alle die einst ein Gericht gehalten werden, welche nicht durch den Glauben an Christus von des Demiurg Gewalt befreit seyen a). Demnach hätte also in Markion's Geiste

a) Hahn, das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt rc. Königsb. 1823. S. 80: „Die Ungläubigen und Ungehorsamen nimmt der gute Gott nicht an, sondern überläßt sie ihrem Schicksale beim gerechten Gotte, das sie sich selbst wählen, ohne daß er sie straft: er kann nur erlösen und selig machen, er richtet nicht = negative, nicht positive Strafen." Ebenda S. 62: „Nach Marcions Lehre straft freilich der gute Gott nicht positiv, sondern bloß negativ, indem er die, welche ihn nicht erkennen und ihm nicht glauben wollen, nur nicht Theil nehmen läßt an der Erlösung, sondern sie ihrem Gotte, bei

Christus hier gesagt: wenn ihr nicht glaubet, so bleibt ihr in des Demiurg Gewalt, des gerechten und strengen Richters nach Verschuldung, oder wie es bei anderer Gelegenheit heißt: wer nicht glaubet, ist schon gerichtet. (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται (Joh. 3, 18).

Das Resultat ist: die vorliegende Stelle begründet durch sich durchaus keinen Verdacht, daß Markion sie absichtlich aus seinem Codex ausgemerzt habe. Vielmehr würden, da die Handschriften unseres Lukas von Epiphanius an alle die Stelle enthalten, einige Möglichkeiten bleiben: 1) die Stelle sey späterer Zusatz, jedoch ein geschichtlich-wahrer; 2) Markion hatte eine kürzere Zusammenstellung evangelischer Geschichten, unserem Lukas ähnelnd. Nur wenn sich diese zwei Sätze durchaus nicht mit den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit vertrügen, könnte versucht werden, zu dem Verworfenen der Interpolation zurückzukehren, wenn es nachzuweisen gelänge, daß obige Darstellung aus dem Geiste des markionitischen Systems nicht genüge, oder historisch das Factum der Verstümmelung durch Markion erwiesen würde.

dem sie bleiben wollen, und mit ihm ihrem Schicksal überläßt." Wirklich wird in diesem Geiste Luk. 12, 46. nach Tertullians eigenem Zeugnisse der Satz erklärt: segregabitur et pars eius cum infidelibus ponetur, Worte, welche sich in Markion's Evangelium unbestritten vorfanden. Zu Luk. 12, 47. 48. läßt Hahn des Tertullian Anmerkung gelten, welcher dem unvorbereiteten Knechte die Streiche im Sinne Markion's von dem Weltschöpfer, dem gerechten Gotte, geben läßt. S. Hahn S. 172. — Wie inconsequent Hahn verfahre, daß er dessungeachtet (S. 175) behauptet, die ganze Stelle Luk. 13, 1—9. stimme nicht zu Markion's Systeme, und davon einen Grund für die Behauptung herleitet, daß Markion unseren Lukas absichtlich verstümmelt habe, bedarf nicht erst des Beweises. Uebrigens mag über die markionitische Lehre auch der einstimmende Neander in seiner genetischen Entwickelung 2c. und in seiner Kirchengeschichte verglichen werden.

2.

Ermahnungen des Propheten an Ebuserr [a]) aus dem im J. 1240 zu Tehran gedruckten Ainul-haiwet, d. i. Quell des Lebens, betitelten Werke Mohammed Bakir's,

übersetzt von

v. Hammer Purgstall [b]).

---

1. Bewahre was ich dir anempfehle, damit du glücklich seyest in dieser und jener Welt. O Ebuserr! zwei Güter sind's, um welche die meisten Menschen wetteifernd buhlen: Gesundheit und Muße; benütze fünf Dinge vor fünf Dingen: deine Jugend vor dem Alter, deine Gesund-

a) Ebuserr, d. i. der Vater der Ameisen, weil alle seine Kinder von kleiner Statur, ist unter den Gefährten Mohammed's der, welcher bei den Schii wegen seiner Anhänglichkeit an Ali im größten Ansehn steht. Sein ganzer Name ist Dschende Ben Dschenadet el Ghaffari. (S. Kamus, Constantinop. Ausgabe. I. B. S. 866.)

b) Der hochberühmte und verdienstvolle Kenner des Morgenlandes wollte durch Einsendung des folgenden Beitrags für die theologischen Studien und Kritiken dem seit einer langen Reihe von Jahren befreundeten Unterzeichneten seine besondere Theilnahme an dem glücklichen Fortgange der Zeitschrift bethätigen. Der christlich-theologische Leser wird diese orientalische Gabe mit Interesse und Dank aufnehmen, indem er sich dabei seiner von Gottes Gnade bestimmten Geburt und Erziehung in der einzig wahren Heilslehre der ungetrübten Offenbarung um so lebhafter erfreut, aber auch die durch die Menschenhand erbaute Mauer des Islam unaufhaltbar hindurchdringenden Strahlen der göttlichen Weisheit bewundert.

F. W. C. Umbreit.

heit vor deinem Erkranken, deinen Wohlstand vor deiner Armuth, deine Muße vor deiner Beschäftigung, dein Leben vor deinem Tode. O Ebuferr! hüte dich etwas durch Hoffnung hinauszuschieben, denn dieser Tag ist dein und nicht der folgende; wenn dir der morgige wird, so sey morgen wie heute, und wenn dir der morgige nicht wird, so wird es dich nicht reuen den heutigen verloren zu haben. O Ebuferr! wie viele haben auf den künftigen Tag gerechnet, ohne daß sie den heutigen vollendet und den morgigen erwartet, ohne daß ihnen derselbe geworden. O Ebuferr! wenn du betrachtest des Todes Eilen, wirst du nicht in leerer Hoffnung und eitlem Wahne weilen. O Ebuferr! sey in der Welt wie ein Fremder oder Wanderer, und zähle dich zu den Gefährten des Grabes. O Ebuferr! am Morgen sprich nicht zu dir selbst vom Abend, und am Abend sprich nicht zu dir selbst vom Morgen; nimm von deiner Gesundheit vor deiner Krankheit, von deinem Leben vor deinem Tode, denn du weißt nicht, welchen Namen du morgen haben wirst (ob unter den Auserwählten, ob unter den Verdammten). O Ebuferr! gib Acht, daß du nicht niederstürzest von der Ehre, ohne daß dir Rückkehr möglich wäre, und ohne daß dich dein Nachfolger lobte über das, was er als deine Verlassenschaft erprobte, und ohne daß der, zu dem du gehst (dein Herr), deine Beschäftigungen gutheißen möchte. O Ebuferr! ich habe noch kein Feuer gesehen wie das der Hölle, vor dem Einer flöhe und dabei schliefe, und ich habe noch keinen Genuß gesehen wie den des Paradieses, den Einer begehrte und dabei schliefe. O Ebuferr! sey geiziger mit deinem Leben, als mit deinem Gelde. O Ebuferr! erwartet Einer von Euch vielleicht den Wohlstand, der ihn gehorsam gegen Gott mache, oder die Armuth, die ihn Gottes vergessen mache, oder die Krankheit, die ihn verderbe, oder das Alter, welches ihn schwäche, oder den Tod, der ihn schnell zerbreche, oder den Dedschal (Vorläufer des jüngsten

Gerichtes), der ein verborgenes Uebel, oder die Stunde des jüngsten Gerichts, und diese ist das Schrecklichste und Bitterste.

2. O Ebuserr! der Schlimmste der Menschen ist bei Gott am Tage der Auferstehung der Wissende, der durch seine Wissenschaft nicht nützt; wer die Wissenschaft bloß deßhalb begehrt, daß die Gesichter der Leute sich zu ihm wenden, wird den Duft des Paradieses nicht einhauchen. O Ebuserr! wer die Wissenschaft treibt um damit die Menschen zu betrügen, wird den Duft des Paradieses nicht einhauchen. O Ebuserr! wenn du gefragt wirst um das, was du nicht weißt, so sage: ich weiß es nicht, damit du gerettet werdest von dem, was auf verkehrte Lehre folgt; ertheile dem Menschen keine Entscheidung über das, was du nicht weißt, damit du gerettet werdest von der Pein Gottes am Tage der Auferstehung. O Ebuserr! an jenem Tage werden Bewohner des Paradieses auf Bewohner der Hölle schauen und sagen: was hat euch in die Hölle gebracht, während wir ins Paradies eingegangen durch die Trefflichkeit euerer Erziehung und eueres Unterrichts? sie werden antworten: wir befahlen das Gute und thaten es nicht.

3. O Ebuserr! du bist im Uebergang der Tage und Nächte, mit deren Verlauf die Termine abnehmen, und die Handlungen (in der Rolle der beiden Schutzengel) aufgezeichnet werden, und der Tod kömmt schnell, wer Gutes säet, wird Gutes ernten, wer Böses säet, wird Reue ernten, und Jeder erntet, was er gesäet.

4. O Ebuserr! dem Langsamen wird seinen Antheil kein Schnellerer ablaufen, und der Gierige wird nicht erlangen was ihm nicht bestimmt, wer gibt, dem wird Gott geben, und wer Böses abwehrt, von dem wird Gott Böses abwehren.

5. O Ebuserr! die Gottesfürchtigen sind Herren (Seide) und die Gesetzgelehrten sind Wegweiser (Kaide) und ihr Umgang ist Vortheil. Der Rechtgläubige sieht seine Sün-

den, wie einen Felsen, der auf ihn zu fallen droht, und der Ungläubige sieht dieselben wie eine Fliege, die ihm an der Nase vorbeifliegt. O Ebuserr! wenn Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) das Gute eines Dieners will, so macht Er ihm seine Sünden sichtbar vor seinen Augen, und sein Verbrechen schwer und schwierig, wenn Er aber seinem Diener Böses will, so macht Er ihn seiner Sünden vergessen. O Ebuserr! betrachte nicht die Kleinheit derer, sondern die Größe dessen, wider den du dich empört. O Ebuserr! die Angst des Gläubigen über seine Sünden ist größer, als die des Sperlings, der ins Netz gefallen. O Ebuserr! der, dessen Worte mit seinen Handlungen übereinstimmen, wird glückselig seyn, und der, dessen Handlungen im Widerspruche mit seinen Worten, wird sich zu Grunde richten. O Ebuserr! mancher Mann wird sich seiner Nahrung durch seine Sünde berauben.

6. O Ebuserr! laß ab von dem, was dir nicht nützt, und sprich nicht von dem, was dich nicht befriedigt; bewahre deine Zunge wie dein Gold. O Ebuserr! Gott der Allerhöchste wird eine Schaar ins Paradies einführen, und wird sie mit Gnaden überhäufen, so daß sie das Uebermaß derselben fast traurig machen wird, und ober ihnen auf höheren Stufen wird eine Schaar seyn, die, wenn sie jene sieht, sagen wird: o Herr! dieß sind unsere Brüder, mit denen wir in der Welt waren, und die du uns vorgezogen; Gott wird sagen: ei! ei! welcher Abstand! sie hungerten, als ihr satt waret, und sie dursteten, als ihr getränkt waret, und sie standen im Gebete, als ihr schliefet, und sie mühteten sich ab, als ihr euch bequem machtet.

7. O Ebuserr! Gott der Allerhöchste hat die Erfrischung meines Auges ins Gebet gesetzt, und mir dasselbe lieb gemacht, wie dem Hungrigen die Speise, und dem Durstigen das Wasser; wenn der Hungrige ißt, wird er gesättigt, wenn der Durstige trinket, wird sein Durst gelöscht, aber ich werde nicht gesättiget durch das Gebet. O Ebuserr!

Gott der Höchste hat Jesus, den Sohn Maria's, mit enthaltsamen Leben gesandt, mich hat Er aber gesandt mit reinem geradem Glauben, mit der Liebe zu den Frauen und Wohlgerüchen, und hat die Erfrischung meines Auges gesetzt ins Gebet. O Ebuserr! wenn ein Mann binnen Tag und Nacht sich zwölfmal zum Gebete niederwirft und wieder aufsteht, außer dem vorgeschriebenen (fünfmaligen) Gebete, so hat er ein Recht auf ein Haus im Paradiese. O Ebuserr! so lange du im Gebete bist, klopfst du an das Thor des Königs, des Allzwängenden, und wer lange an das Thor des Königs klopft, dem wird zuletzt aufgethan. O Ebuserr! kein Gläubiger steht betend, über den nicht Gnaden ausgegossen würden zwischen ihm und dem höchsten Throne Gottes, und dem nicht ein Engel beigegeben wäre, der ruft: Menschensohn! wenn du wüßtest, was für dich im Gebete liegt, und zu wem du flehest, so würdest du zu beten nicht aufhören.

8. O Ebuserr! Wohl den Inhabern der Fahnen am Tage des jüngsten Gerichtes, sie werden dieselben tragen und damit vorausgehen den Menschen; diese Inhaber der Fahnen sind die, so hienieden vorausgehen in die Moscheen früh und spät. O Ebuserr! das Gebet ist die Säule der Religion, doch die Zunge (welche das Glaubensbekenntniß ausspricht) ist größer; das Almosen löscht die Sünde aus, doch die Zunge ist größer.

9. O Ebuserr! die Entfernung einer Stufe von der andern im Paradiese ist die des Himmels von der Erde; der Diener Gottes wird seine Augen erheben, denn Licht wird ihm in dieselben strahlen, von welchem ihm fast das Sehen vergehen wird; sich fürchtend wird er sagen: was ist das? man wird ihm sagen: es ist das Licht deines Bruders. — Wie? wird er sagen, mein Bruder N. N. mit dem ich Alles gemeinsam unternahm in der Welt, ist auf diese Art ausgezeichnet worden! Man wird ihm sagen: er war trefflicher als du in seinen Handlungen, dann aber

wird sich im Herzen (des Fragenden) Ruhe und Ergebung verbreiten, so daß er zufrieden.

10. O Ebuserr! die Welt ist der Kerker des Rechtgläubigen und das Paradies des Ungläubigen; der Rechtgläubige erwacht in derselben jeden Morgen traurig; wie sollte er nicht traurig seyn, Gott der Höchste hat ihm gedroht, daß er in die Hölle eingehen werde, und hat ihm nicht versprochen, daß er aus derselben herausgehen werde; in der Welt befallen ihn Krankheiten, Trübsale, Dinge, die ihn zürnen und kränken, ohne daß ihm Einer helfe; er hofft in dieser Traurigkeit auf Gottes Lohn, und er wird nicht aufhören traurig zu seyn bis er die Welt verläßt, dann erst wird er zur Ruhe und Gnade gelangen. O Ebuserr! kein Dienst ist Gott dem Herrn so genehm, als lange Traurigkeit.

11. O Ebuserr! wem immer Wissenschaft verliehen ward, die ihn nicht weinen macht, verdient in Wahrheit, daß ihm Wissenschaft gegeben werde, die ihm zum Handeln nichts nützt. Gott der Allerhöchste hat die Gelehrten beschrieben, indem Er gesagt: sie, denen die Wissenschaft gegeben worden vor dem (Mohammed), wenn ihnen der Koran vorgelesen wird, fallen sie nieder auf ihr Knie anbetend und sagen: Preis sey unserem Herrn für das, was er versprochen und was er gethan, sie fallen nieder auf ihr Knie, weinend und voll Demuth. O Ebuserr! wer weinen kann, weine, wer nicht weinen kann, durchdringe sein Herz mit Traurigkeit um zu weinen; die Hartherzigen sind weit von Gott, doch sie verstehen es nicht.

12. O Ebuserr! Gott (sey gebenedeit und erhöht!) sagt: ich vereine in Meinen Dienern nicht doppelte Furcht und doppelte Sicherheit; wenn er sicher in der Welt, werde ich ihm Furcht einflößen am Tage des Gerichts und wenn er mich fürchtet in der Welt, werde ich ihn sicher machen am Tage des Gerichts. O Ebuserr! wenn ein Mann gute Werke thut, gleich denen von siebzig Propheten, so

halte er dieselben für gering und fürchte sich, daß er nicht gerettet werde von dem Bösen des Tages des Gerichts. O Ebuserr! dem Diener werden am Tage des Gerichts seine Sünden vorgehalten werden, und er wird sagen: ich fürchtete mich vor denselben und es wird ihm verziehen werden. O Ebuserr! ein Mann wird Gutes thun und sich auf dasselbe stützen, und Sünden für läßliche halten bis er zu Gott kömmt, der ihm zürnen wird; ein Mann wird Böses thun und sich von selben trennen, und wird zu Gott dem Allerhöchsten kommen sicher am Tage des Gerichts. O Ebuserr! (sprach der Prophet) ein Diener wird sündigen und ins Paradies eingehen, und ich sprach (zu dem Propheten) wie wird dieß seyn? ich beschwöre dich bei meinem Vater und meiner Mutter, o Gottes-gesandter! er sprach: die Sünde wird zwischen seinen Augen festgestellt seyn, er wird sich von ihr abwenden zu Gott dem Allerhöchsten und er wird ins Paradies eingehen. O Ebuserr! der Starke ist der, welcher seine Seele abmüht, und handelt in Bezug auf das, was nach dem Tode, und der Schwache ist der, so seinen Begierden nachgibt und Sicherheit begehrt von Gott dem Allerhöchsten.

13. O Ebuserr! ich schwöre bei Gott, in dessen Hand die Seele Mohammed's, wenn die Welt bei Gott nur so viel werth wäre, als die Flügel einer Mücke oder Fliege, so würde er von derselben dem Ungläubigen keinen Trunk Wassers geben. O Ebuserr! die Welt ist verflucht, verflucht ist was in derselben, ausgenommen was Gottes Angesicht sucht, und nichts ist Gott dem Herrn verhaßter als die Welt, Er erschuf sie, dann wandte er sich von ihr ab, schaut sie nicht an und wird sie nicht anschauen bis an den Tag des Gerichtes; nichts ist Gott dem Höchsten wohlgefälliger als der Glaube an Ihn, und die Unterlassung dessen, was Er zu unterlassen befohlen. O Ebuserr! Gott (Er werde gebenedeit und erhöht!) hat meinem Bruder Jesus geoffenbart: „o Jesus! liebe nicht die Welt, denn

ich liebe sie nicht, liebe die andere Welt, denn sie ist das Haus der Rückkehr." O Ebuserr! Gabriel kam zu mir mit den Schätzen der Welt, auf gesprenkeltem Maulthiere, er sprach zu mir: o Mohammed! diese sind die Schätze der Welt, und ihr Besitz wird dir nichts mindern von deinem Verdienste bei Gott; ich sagte: geliebter Freund Gabriel! ich bedarf derselben nicht, wenn ich satt bin, danke ich meinem Herrn, und wenn ich hungrig bin, so bitte ich Ihn. O Ebuserr! wenn Gott einem seiner Diener Gutes will, so macht Er ihn gelehrt in der Religion, und abgeschieden von der Welt, und gibt ihm die Einsicht in die Gebrechen seiner Seele. O Ebuserr! kein Diener (Gottes) lebt abgeschieden von der Welt, in dessen Herz Gott nicht befestigte Weisheit und dieselbe nicht sprechen ließe durch dessen Zunge, und ihn nicht erkennen ließe die Gebrechen der Welt, mit ihren Uebeln und Heilmitteln, und den er nicht aus derselben herauszöge, sicher ins Haus des Heils. O Ebuserr! wenn du siehst, daß dein Bruder abgeschieden von der Welt, so höre ihn an, denn er wird dir Weisheit einflößen. Ich sprach: O Gottesgesandter! wer ist der Abgeschiedenste der Menschen? er sprach: der, welcher nicht vergißt der Gräber und des zu Staubwerdens, der den Schmuck der Welt aufgibt, der das Bleibende dem Vergänglichen vorzieht, der den morgigen Tag nicht zu den seinen rechnet, und der sich vorbereitet zum Tode.

14. O Ebuserr! Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) hat mir nicht geoffenbaret, daß ich Geld und Gut sammeln soll, sondern Er hat mir geoffenbaret: „Lobpreise deinen Herrn und sey von den vor Mir sich Niederwerfenden, und diene deinem Herrn bis zu dir komme augenscheinliche Ueberzeugung." O Ebuserr! ich trage grobe Kleider, sitze auf der Erde und lecke meine Finger (beim Essen) und reite einen Esel ohne Sattel, lasse einen anderen nach mir folgen. Wer nicht nach meiner Sunna (nach meinen Reden und Handlungen) Verlangen trägt,

ist nicht von den Meinen. O Ebuserr! die Liebe der Güter und Ehren richtet in der Religion eines Mannes größere Verheerung an, als zwei grimme Wölfe in einer Schafhürde, die darinnen würgen bis zum Morgen; was bleibt davon wohl übrig?

15. O Ebuserr! die Welt beschäftiget die Herzen und Leiber. Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) wird Rechenschaft fordern von dem rechtmäßig erworbenen Gute, wie sollte er nicht Rechenschaft fordern von dem unrechtmäßig erworbenen? O Ebuserr! ich habe von Gott belehrt, daß Er dem, der mich liebt, nur dürftigen Unterhalt gebe, und dem, der mich haßt, viele Güter und Kinder.

16. O Ebuserr! wohl denen, welche sich entziehen dieser Welt, sich nach der anderen sehnend; sie nehmen die Erde zum Teppich und den Staub zum Bette, das Wasser statt Wohlgerüchen (um sich damit von bösen Gerüchen zu reinigen), die heilige Schrift zum Unterkleide, die Gebete zum Oberkleide. Sie leihen in dieser Welt nur auf Zinsen für die andere. O Ebuserr! die Saat der anderen Welt sind gute Handlungen, und die Saat dieser sind Güter und Kinder.

17. O Ebuserr! mein Herr hat mir Kunde gegeben und gesagt: „bei Meiner Ehre und Majestät, meine Diener werden bei mir durch nichts so großen Lohn erreichen, als durch das Weinen, ich werde ihnen einen Pallast erbauen auf den höchsten Stufen des Paradieses, in welchem sie keine anderen Gefährten haben sollen." Ich sprach: o Prophet Gottes, welche der Rechtgläubigen sind die fündigsten? er sprach: die des Todes am öftersten erwähnen und am besten darauf vorbereitet sind. O Ebuserr! wenn das Licht Gottes in das Herz eingeht, so erweitert sich das Herz und dehnt sich aus; ich sprach: was ist das Zeichen hievon? du wollest es mir sagen beim Leben meines Vaters und meiner Mutter! o Gottesgesandter? Er sprach: die

Neigung zum Hause der Ewigkeit, die Zuflucht (zu Gott) vor dem Hause eitlen Wahnes, die Vorbereitung zum Tode ehe er kömmt.

18. O Ebuserr! fürchte Gott und zeige nicht den Menschen, daß du Gott fürchtest, in der Absicht, daß sie dich hören sollen, während dein Herz lasterhaft. O Ebuserr! in allen Dingen nähere Absicht (dich Gott zu nähern) im Schlafen und im Essen? O Ebuserr! in deiner Brust wohne Ehrfurcht vor der Majestät Gottes, erwähne seiner nicht wie die Ungläubigen desselben bei Gelegenheit des Hundes erwähnen, indem sie sagen: Gott wolle ihn verderben! und wie die Ungläubigen Gottes bei Gelegenheit des Schweines erwähnen, indem sie sagen: Gott wolle es verderben!

19. O Ebuserr: Gott der Herr hat Engel, welche stehen aus Furcht vor ihm mit aufgehobenem Kopfe, bis daß erschallen wird der Gerichtsposaune letzter Ruf; da werden sie insgesammt sagen: Preis Dir und Lob Dir, wir haben Dir nicht gedient, wie wir Dir hätten dienen sollen! und wenn ein Mann das Verdienst guter Werke von siebzig Propheten für sich hat, so wird dasselbe ihm leicht dünken vor der Heftigkeit dessen, was er sehen wird an jenem Tage, und wenn ein Eimer südenden Höllenbrodems ausgegossen würde im Orient, so würden die Schädel davon aufwallen im Occident, und wenn die Hölle aufathmen wird (am Tage des Gerichts), so wird kein Cherubim und kein Engel seyn, der nicht niederfiele auf die Knie und sagte: O Herr! meine Seele! meine Seele! selbst Abraham wird seines Sohnes Isaac vergessen und sagen: O Herr! ich bin dein Freund Abraham, vergiß mich nicht.

20. O Ebuserr! wenn eine von den Frauen der Bewohner des Paradieses von dem Himmel niedersähe auf die Erde in finsterer Nacht, so würde die Erde mehr davon erleuchtet werden, als von dem Lichte des Mondes wann er voll, und ihr Wohlgeruch würde alle Bewohner der

Erde durchdüften, und wenn ein Kleid von den Kleidern der Bewohner des Paradieses ausgebreitet würde auf Erden, so würden die es sähen darüber den Verstand verlieren und den Anblick nicht aushalten.

21. O Ebuserr! dämpfe deine Stimme bei Leichen, im Kampfe und bei der Lesung des Korans; wenn du einer Leiche folgst, so folge ihr betrachtend und demüthig, und denke, daß du ihr bald folgen wirst ins Grab.

22. O Ebuserr! wisse, in Euch sind zwei übele Eigenschaften: das Lachen ohne Ursache, und die Trägheit ohne Vergessenheit.

23. O Ebuserr! zwei kurze Beugungen (Rikaat) beim Gebete mit Betrachtung verrichtet, sind besser als wenn du eine Nacht stehend im Gebete zubringst mit abwesendem Herzen. O Ebuserr! die Wahrheit ist bitter und schwer, das Eitele hingegen ist leicht und süß, und oft zieht die Lust einer Stunde lange Traurigkeit nach sich. O Ebuserr! ein Mann hat nicht die Tiefen der Rechtswissenschaft ergründet, bis ihm alle Menschen vor Gott nicht dünken wie Maulthiere, und er nicht mit Rückblick auf seine Seele sich als den verächtlichsten derselben erblickt. O Ebuserr! Keiner hat Antheil am wahren Glauben, bis er nicht alle die, so thöricht in ihrer Religion, als Verständige erblickt in ihrer Welt.

24. O Ebuserr! rechne mit deiner Seele ehe man mit dir rechnet am Tage des Gerichts, denn deine Rechnung wird leichter seyn, und wiege deine Seele ehe sie gewogen wird, und bereite dich zur Veröffentlichung deiner Handlungen vor, ehe dieselben veröffentlichet werden am Tage, wo du vor Gott nichts verheimlichen kannst.

25. O Ebuserr! schäme dich vor Gott, ich schwöre bei Ihm, in dessen Hände meine Seele, ich ermangle nicht, wann ich das heimliche Gemach betrete, mein Kleid über meinen Kopf zu ziehen aus Schaam vor den zwei Engeln, die mit mir. O Ebuserr! (sprach der Prophet) willst du

ins Paradies eingehen? — Ja! sprach ich, so wahr mein Vater und meine Mutter deine Opfer seyn sollen! — Er sprach: so kürze deine Hoffnung und stelle dir den Tod vor Augen und schäme dich vor Gott, wie es sich ziemt. Ich sagte: o Gottesgesandter! wir schämen uns alle vor Gott; Er sagte: nicht so ist die wahre Scham. Die wahre Scham vor Gott besteht darin, daß du nicht vergessest der Gräber, des Staubes und des Unterleibs und dessen was darin (des Bauches und der Schamtheile), daß du nicht vergessest des Kopfes und dessen was daran (der Augen und Ohren). Wer die höchste Stufe der anderen Welt erreichen will, der entsage dem Schmucke dieser, und wenn du so bist, wirst du werden ein Heiliger Gottes.

26. O Ebuserr! Gott belohnt die Rechtlichkeit seines Dieners an dessen Kindern und Kindeskindern, und bewahrt ihn im Kreise seiner Familie und im Kreise seiner Nachbarn, so lange er unter ihnen.

27. O Ebuserr! dein Herr (Er werde geehrt und erhöht!) rühmt sich gegen die Engel dreier Personen, zuerst des Mannes, der in der Wüste das Gebet ausruft und dasselbe verrichtet. Da sagt dein Herr zu den Engeln: schaut auf meinen Diener, der betet, ohne daß ihn Einer sieht; da steigen siebzigtausend Engel nieder und beten hinter ihm und flehen für ihn um Gottes Verzeihung bis an den nächsten Morgen. — Der zweite Mann (dessen sich der Herr gegen die Engel rühmt) ist der, welcher aufsteht bei der Nacht und allein betet, und sich niederwirft und einschläft, während er sich niederwirft; da sagt der Allerhöchste: schaut auf meinen Diener, dessen Geist bei mir, während sein Leib niedergeworfen; der dritte Mann ist der in der Schlacht kämpft, nachdem seine Gefährten entflohen, und feststeht und todt schlägt bis er todt geschlagen wird.

28. O Ebuserr! Keiner legt seine Stirne anbetend nieder in einem Winkel aus den Winkeln der Erde, dem nicht

dieser Winkel Zeugniß gäbe am Tage der Auferstehung; und es ist keine Station, auf der sich Leute niederlassen, welche nicht denselben am folgenden Morgen Gutes wünschet oder fluchet (je nachdem sie auf derselben gebetet oder nicht). O Ebuserr! es ist kein Morgen und kein Abend, an welchem nicht die Länderstrecken (die Thalwinkel und Stationen) einander zurufen: O Nachbarin! ist nicht an dir vorübergegangen Einer, der Gottes erwähnt, oder der seine Stirne anbetend auf dich gelegt; wenn dann eine der Länderstrecken Ja sagt, so freut sie sich dessen und ist stolz auf diesen Vorzug vor den übrigen.

29. O Ebuserr! als Gott, dessen Preis erhöhet werde! die Erde und was darauf erschuf, war kein Baum, der nicht den Menschenkindern, die zu demselben kamen, Nutzen gespendet hätte, und die Erde und die Bäume hörten nicht auf ihnen Nutzen zu spenden, bis das Lasterhafte sich des großen Wortes vermessen: Gott hat einen Sohn angenommen; da schauerte die Erde auf und die Bäume wurden ihres Nutzens beraubt.

30. O Ebuserr! die Erde weint über den Rechtgläubigen, wann er gestorben durch vierzig Morgen.

31. O Ebuserr! wann ein Diener Gottes in der Wüste sich mit Wasser oder (in Ermangelung desselben) mit Sand reinigt, und das Gebet ausruft und dasselbe verrichtet, befiehlt Gott, Er werde geehrt und erhöhet! den Engeln sich hinter Ihm in Reihen anzustellen, in Reihen unabsehbar auf beiden Seiten, sie beugen sich, wann er sich beugt, und werfen sich nieder, wann er sich niederwirft, und sagen zu seinem Gebete: Amen. O Ebuserr! der zum Gebete aufsteht ohne das Esan (der Gebetausruf), mit dem verrichten das Gebet seine beiden Schutzengel.

32. O Ebuserr! der Jüngling, der Gottes willen der Welt entsagt und ihren Possen, und seine Jugend im Gehorsame Gottes zubringt, dem wird Gott den Lohn von zwei und siebzig Wahrhaftigen geben. O Ebuserr! der so

unter den Gott Vernachlässigenden Seiner erwähnt, ist wie ein Streiter unter Fliehenden.

33. O Ebuserr! ein frommer Gesellschafter ist besser als die Einsamkeit, und die Einsamkeit ist besser als das Schweigen, und das Schweigen ist besser als böses Gerede. O Ebuserr! nimm keinen Gesellschafter als einen Gläubigen, und iß dein Mahl in Gottesfurcht, iß nicht die Speise der Lasterhaften. O Ebuserr! iß die Speise desjenigen, den du liebest Gottes wegen, und iß die Speise desjenigen, der dich liebet Gottes wegen.

34. O Ebuserr! Gott (Er werde geehrt und erhöhet!) befindet sich bei der Zunge jedes Sprechenden; deßwegen fürchte er Gott und wisse was er spricht. O Ebuserr! gib auf übermüthige Rede; dir genüge die Rede, womit du deine Nothdurft erreichest. O Ebuserr! dem Manne genügt als Lüge, wenn er Alles wieder erzählt, was er hört. O Ebuserr! nichts verdient länger eingekerkert zu seyn, als die Zunge.

35. O Ebuserr! es gehört zur Majestät Gottes des Allerhöchsten zu ehren den Moslim mit grauem Barte, zu ehren die Träger des Korans, welche nach demselben handeln, und zu ehren gerechten Sultan.

36. O Ebuserr! der Diener hört nicht auf von Gott ebenso weit entfernt zu seyn, als seine Eigenschaften schlecht.

37. O Ebuserr! gutes Wort ist Almosen, jeder Schritt zum Gebete ist Almosen. O Ebuserr! wer immer dem Rufe zum Gebete folgt, und in Flor bringt die Moscheen Gottes, dessen Lohn ist das Paradies. Ich sprach: bei meinem Vater und bei meiner Mutter, o Gottesgesandter! wie sollen wir in Flor bringen die Moscheen Gottes? er sprach: dämpfe in derselben deine Stimme, und beschäftige dich darin nicht mit Eitelem, und treibe darin nicht Handel und Wandel, und spreche nicht unnütze Worte, so lange du darinnen bist, und wenn du so nicht thust, so trifft am jüng-

sten Tage der Vorwurf nur deine Seele. O Ebuserr! Gott der Allerhöchste gibt dir so lange du in der Moschee sitzest für jeden Odemzug eine Stufe im Paradiese, und es beten über dich die Engel, und für jeden Odemzug, den du darin holest, sind dir zehn gute Werke zugeschrieben, und zehn deiner Sünden werden ausgelöscht. O Ebuserr! weißt du wohl, weßhalb dieser Vers des Korans vom Himmel gesendet worden (der 200. der III. Sura): O ihr, die ihr glaubt, harret geduldig aus und robothet (rabithu), und fürchtet den Herrn, damit es euch wohl ergehe! ich sagte: Nein! mein Vater und meine Mutter seyen dir geopfert! der Gottesgesandte sagte: dieser Vers ward gegeben für die, so geduldig ausharren in der Moschee von einer Gebetszeit zur andern. O Ebuserr! die vorgeschriebene Waschung und die Erfüllung aller Sünden derselben gilt für Sühnung der Sünden, und der häufige Besuch der Moscheen gilt für Roboth (im heiligen Kriege). O Ebuserr! Gott (Er werde gebenedeiet und erhöhet!) sagt: die liebsten der Diener sind mir, die sich gegenseitig lieben, rechtmäßigen Erwerbes willen, und deren Herzen den Moscheen zugewandt, und die um Verzeihung ihrer Sünden flehen am Morgen, sie sind es, derenthalben ich, wenn ich den Bewohnern der Erde eine Strafe senden will, dieselbe abwende. O Ebuserr! alles Sitzen in der Moschee ist leer und eitel, das Dreier ausgenommen, das des Koranslesers, das des Gotterwähnenden und das des um Wissenschaft Fragenden.

38. O Ebuserr! handle mit Gottesfurcht und verwende mehr Fleiß darauf, als auf Handlungen anderer Art, denn nicht gering ist die Handlung mit Gottesfurcht, und wie wenig sind der Handlungen, die Gott wohlgefällig. Gott (Er werde geehrt und erhöht!) sagt, daß er nur die Handlungen der Gottesfürchtigen annimmt. O Ebuserr! ein Mann ist nicht von den Gottesfürchtigen bis er nicht mit seiner Seele rechnet schärfer, als mit seinem Gesell-

schafter, bis er nicht weiß, woher seine Speise, woher sein Trank, woher seine Kleidung, ob auf rechtmäßigem Wege oder auf unrechtmäßigem Wege erworben. O Ebuserr! wenn Einem nichts daran liegt, wie er sein Gut erwirbt, so wird Gott dem Geehrtesten und Höchsten nichts daran liegen, von welcher Seite er ihn in die Hölle eingehen mache. O Ebuserr! wen es freuet, daß er der Geehrteste der Menschen sey, der fürchte Gott den Allerhöchsten. O Ebuserr! der Liebste von Euch ist Gott dem Allerhöchsten, der seiner am öftersten erwähnt, und der Geehrteste von Euch bei Gott dem Allerhöchsten ist der Gottesfürchtigste, und am sichersten wird gerettet von den Peinen Gottes, der ihn am stärksten fürchtet. O Ebuserr! die Gottesfürchtigen sind die, welche Gott den Allerhöchsten fürchten einer Sache willen, die sie zweifeln machen könnte. O Ebuserr! wer Gott gehorcht, der hat Gottes oft erwähnt, wie wenig er auch gebetet, gefastet und den Koran gelesen haben möge. O Ebuserr! die Wurzel der Religion ist die Eingezogenheit, und der Gipfel derselben der Gehorsam. O Ebuserr! sey eingezogen, so wirst du aus allen Menschen am meisten Gott dienen, das Beßte eurer Religion ist die Eingezogenheit. O Ebuserr! die Trefflichkeit der Wissenschaft ist besser, als die Trefflichkeit des Gottesdienstes, und wisse, daß, wenn ihr betet, bis daß ihr krumm wie ein Bogen, und wenn ihr fastet, bis daß ihr dünn wie eine Sehne, so wird es euch nichts nützen ohne Eingezogenheit. O Ebuserr! die Eingezogenen, Zurückgezogenen in der Welt sind die Heiligen Gottes fürwahr.

39. O Ebuserr! wer nicht am Tage des Gerichts mit drei Eigenschaften kömmt, ist verloren; ich sprach: ich beschwöre dich bei meinem Vater und meiner Mutter, welche sind diese drei? Er sprach: die Eingezogenheit, welche ihn zurückhält von dem was Gott verboten, die Sanftmuth womit er abwehrt die Unwissenheit des Blöden, das gute Naturel womit er die Menschen freundlich behandelt.

40. O Ebuserr! wenn es dich freuet der Stärkste der Menschen zu seyn, so vertraue auf Gott, und wenn es dich freuet der Geehrteste der Menschen zu seyn, so fürchte Gott, und wenn es dich freuet, daß du der Wohlhabendste der Menschen seyest, so halte dich an das, was in der Hand des Allerhöchsten, fester, als an das, was in deiner Hand. O Ebuserr! wenn alle Menschen diesen Vers des Korans (aus dem 2. und 3. der LXV. Sura) zur Richtschnur ihrer Handlungen nähmen, so wird ihnen derselbe genügen: „Wer Gott fürchtet, dem wird er einen Ausgang eröffnen und Unterhalt geben, worauf er nicht rechnet, und wer auf Gott vertraut, für den sorgt er, denn Gott wird gelangen an sein Geschäft; Gott hat gesetzt jedem Dinge Bestimmung." O Ebuserr! Gott, dessen Preis erhöhet werde! spricht: bei Meiner Ehre und bei Meiner Majestät, Mein Diener wird Meine Lust nicht vorziehen seiner Lust, ohne daß ich Zufriedenheit einflöße seiner Seele und ihn beruhige über die Sorgen der anderen Welt, und ohne daß Himmel und Erde seine Nahrungssorgen verbürgen, und ohne daß ich für seine Nahrung sorge und ihm den Gewinn jedes Kaufmannes zuwende.

41. O Ebuserr! wenn der Menschen Sohn auch vor dem ihm bestimmten Unterhalte flöhe wie vor dem Tode, so wird ihn jener doch erreichen wie dieser.

42. O Ebuserr! ich werde dir einige Worte lehren, die dir nützen bei Gott dem Allerhöchsten, ich sagte: ja wohl, o Gottesgesandter! und er sprach: bewahre die Gebote Gottes, so wirst du Ihn stets vor dir finden, erkenne Gott, wenn es dir wohl geht, damit Er dich erkenne, wenn es dir schlimm geht. Wenn du um etwas bittest, so bitte Gott den Allerhöchsten, und wenn du um Hilfe flehest, so flehe zu Gott; die Feder des Looses schreibt Alles was seyn wird bis zum Tage der Auferstehung, und wenn alle Menschen sich bemühten, dir in etwas zu nützen, was dir

nicht zugeschrieben, so vermöchten sie es nicht, und wenn sie sich bemühten, dir in etwas zu schaden, was Gott nicht auf deinen Namen geschrieben, so vermöchten sie es nicht. Bist du im Stande, zu handeln gegen Gott den Allerhöchsten mit Ergebung und gewisser Einsicht, so thue es, und kannst du es nicht, so sey geduldig, denn in der geduldigen Ertragung dessen, was man verabscheuet, ist großes Gut, Hilf' ist mit Geduld, Freud' mit Leid und mit Schwerem Leichtes.

43. O Ebuserr! begnüge dich mit dem Wohlstande, den dir Gott verliehen, ich sagte: O Prophet Gottes, worin besteht das? Er sprach: in einem Bissen des Morgens und des Abends; wer mit dem zufrieden, was Gott ihm an Unterhalt beschieden, der ist der Wohlhabendste der Menschen.

44. O Ebuserr! Gott (Er werde geehrt und erhöht!) sagt: Ich nehme nicht an das Wort des Weisen, dessen Sorgen und Lust wo andershin gerichtet sind, als nach Mir, wenn aber seine Sorge und Lust gerichtet sind nach dem, was Ich liebe und was Mir wohlgefällig, so wandle ich sein Stillschweigen in Lob, und erkenne sein Ansehen, wenn er auch nicht spricht. O Ebuserr! Gott (Er sey gebenedeiet und erhöhet!) sieht nicht auf euer Aeußeres und euer Gut, sondern auf eure Herzen und Handlungen. O Ebuserr! die Gottesfurcht sitzt hier, und zeigte auf seine Brust.

45. O Ebuserr! hüte dich vor übler Nachrede, denn sie ist ärger, als Hurerei; ich sprach: wie so, o Gottesgesandter? ich beschwöre dich bei meinem Vater und meiner Mutter! und er sprach: der Mann, der hurt, wendet sich zu Gott und Gott wendet sich zu ihm, aber die üble Nachricht wird nicht verziehen, bis sie nicht verziehen der, den sie trifft. O Ebuserr! den Moslim zu binden, ist Laster, wider ihn zu kämpfen, ist Unglaube, sein Fleisch zu essen, ist Empörung wider Gott, sein Gut ist heilig wie sein

Blut; ich sprach: o Gottesgesandter! worin besteht die üble Nachrede? Er sprach: darin, daß du deines Bruders erwähnest in dem was zu verabscheuen; ich sprach: o Gottesgesandter! wenn dieses aber wirklich an ihm. Er sprach: wisse, wenn du dessen erwähnest was wirklich an ihm, so ist es üble Nachrede, und wenn du Uebles sagst, was nicht an ihm, so ist's Verleumdung. O Ebuserr! wer seinem Bruder übel nachredet, den wird Gott der Höchste, der Geehrteste vom Feuer nicht befreien. O Ebuserr! wer seinem Bruder Moslim, dem übel nachgeredet wird, helfen kann und ihm hilft, dem hilft Gott in dieser und in der andern Welt, und wer ihn erniedrigt, wenn er ihm helfen kann, den erniedrigt Gott in dieser und in der andern Welt.

46. O Ebuserr! ins Paradies wird nicht eingehen der Wortverdreher, ich sprach: wer ist der Wortverdreher? Er sprach: der Zwischenträger. O Ebuserr! der Zwischenträger wird nicht Ruhe finden vor den Peinen Gottes, des Geehrtesten, des Höchsten in der anderen Welt.

47. O Ebuserr! wer zwei Gesichter und zwei Zungen hat in dieser Welt, den wird in der Hölle das Feuer mit zwei Zungen lecken.

48. O Ebuserr! die Handlungen dieser Welt werden Gott vorgetragen von einem Freitage zum andern, am Montag und Donnerstag; Gott verzeiht jedem seiner rechtgläubigen Diener außer dem, der im Hader mit seinem Bruder, und Gott sagt: laßt die Handlungen dieser beiden bis sie sich versöhnen! O Ebuserr! hüte dich deinen Bruder zu fliehen, denn deine Handlung wird genehmigt, so lange du ihn fliehest. O Ebuserr! ich verbiete dir, deinen Bruder zu fliehen, und wenn es durchaus seyn muß, so fliehe ihn nicht länger als drei Tage; wer stirbt, während er seinen Bruder flieht, dem ist das Feuer der Hölle besser.

49. O Ebuserr! wer ihm verlangt, daß ihm die Männer stehend gehorchen sollen, dem ist ein Sitz bereitet in

dem ewigen Feuer. O Ebuserr! wer stirbt, während in seinem Herzen ein Sonnenstäubchen von Hochmuth, wird keinen Duft des Paradieses verspüren, bis er sich nicht vorher mit Reue zu Gott wendet. Ein Mann sagte: o Prophet Gottes, mir gefällt die Schönheit so sehr, daß ich dieselbe selbst an der Schnur meiner Geißel und an den Bändern meiner Sohlen liebe, und ich fürchte nur, daß ich darauf stolz sey. Der Prophet sprach: wie findest du dein Herz? Er sprach: ich finde es Gott erkennend und beruhigt. Der Prophet sprach: dieses ist nicht Hochmuth, der Hochmuth besteht darin, daß du Gott verläßest und dich zu andern Dingen wendest, daß du die Menschen so anblickest, als ob die Ehre keines derselben gleich deiner, und als ob das Blut keines derselben gleich deinem Blute. O Ebuserr! die Meisten, die ins Feuer eingehen, sind die Hochmüthigen. Da sprach ein Mann: kann sich Einer vom Hochmuth retten, o Gottesgesandter! und er sprach: ja, wer sich in Wolle kleidet und auf einem Esel reitet und die Ziege melkt und mit den Armen sitzet. O Ebuserr! wer seine Lebensbedürfnisse selbst einkauft auf dem Markte, ist frei von Hochmuth. O Ebuserr! wer seine Schleppe eingebildet nach sich zieht, den wird Gott nicht anblicken am Tage der Auferstehung. O Ebuserr! wer seine Schleppe aufhebt und seine Sohlen durchbohrt (um selbst die Riemen einzuziehen) und sein Gesicht im Staube reibt, ist frei von Hochmuth. O Ebuserr! wer immer zwei Hemden hat, bekleide mit einem derselben seinen Bruder. O Ebuserr! es werden von Meinem Volke Menschen geboren werden wohllebend, und werden sich nur sorgen die Farben der Speisen und Getränke und werden sich loben lassen, und dieß sind die Schlimmsten meines Volkes. O Ebuserr! wer schöne Kleider aufgibt, während er im Stande, dieselben zu bestreiten, und sich vor Gott demüthigt, dem wird er ein Ehrenkleid anziehen. O Ebuserr! wohl dem, der sich vor Gott demüthigt, ohne durch Man-

gel hierzu gezwungen zu seyn, der seine Seele erniedriget, ohne sich in niedrigem Zustande zu befinden, und der von seinem Gute spendet, welches er nicht durch Sünden erworben, und der sich erbarmet der Niedrigen und Verachteten, der sich vermischt mit den Rechtsgelehrten und Weisen. Wohl dem, der Gutes thut insgeheim und öffentlich, und der von dem Menschen abwendet das Böse. Wohl dem, der handelt nach seiner Wissenschaft und der das Ueberflüssige von seinem Gute spendet und der das Ueberflüssige von seinem Worte zurückhält. O Ebuserr! leg' graues Kleid an und kehr' altes heraus, damit der Hochmuth den Weg zu dir nicht finde.

50. O Ebuserr! zu Ende der Zeiten wird es Leute geben, die sich in Wolle kleiden werden Winters und Sommers und sich deßhalb trefflicher dünken werden, als Andere, diesen werden fluchen die Engel des Himmels und der Erde. O Ebuserr! Soll ich dir Kunde geben von den Bewohnern des Paradieses? ich sagte: ja wohl, o Gottesgesandter! Er sprach: Jeder mit schmutzigem bestaubten Kleide, den die Menschen nicht achten, der, wenn er bei Gott schwöret, der Erfüllung seines Eides gewiß.

Recensionen.

1.

Ueber den gegenwärtigen Standpunkt des Gymnasialunterrichts in Deutschland, besonders im preußischen Staate.

Der Gymnasialunterricht nach den wissenschaftlichen Anforderungen der jetzigen Zeit. Von Joh. Heinrich Deinhardt, Oberlehrer der Mathematik und Physik am Gymnasium zu Wittenberg. Hamburg bei Friedrich Perthes. 1837. gr. 8. XXIV. u. 304 S.

Die vorliegende Schrift verdient sowohl um ihres Gegenstandes willen, als durch die Art, wie sie denselben behandelt, in diesen Blättern beachtet zu werden; ihr Gegenstand, der Gymnasialunterricht, ist, wie für alle Berufszweige, die eine wissenschaftliche Vorbereitung voraussetzen, so besonders für die Bildung von Theologen und Kirchendienern, ja für die christliche Bildung und Gesittung unsers Vaterlandes überhaupt von anerkannter Wichtigkeit, die Behandlung dieses Gegenstandes aber ist in dem bezeichneten Werke so zeitgemäß und einsichtsvoll, daß wir ihm eine besondere Empfehlung vor andern ähnlichen Schriften nicht versagen können. Wir halten es

daher für angemessen, von diesem Werke auszugehen und auf dasselbe zurückzukommen, indem wir den Lesern gegenwärtiger Zeitschrift einige Bemerkungen über den gegenwärtigen Standpunkt des Gymnasialunterrichts in Deutschland, besonders im preußischen Staate, zu weiterer Erwägung mittheilen wollen.

Die höheren Bildungsanstalten für die Jugend, die wir jetzt mit Unterdrückung anderer Namen, die sie in der Geschichte ihrer Entwickelung zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten geführt haben und hier und da noch führen, Gymnasien nennen, sind von dem christlichen Klerus ausgegangen und zunächst seit Bonifacius aus der britischen und angelsächsischen Kirche in das fränkische Reich und insbesondere auch nach Deutschland verpflanzt worden. Aus dem vom Abte Sturm unter Bonifacius Leitung gegründeten Kloster Fulda ging Rhabanus, der Schöpfer des deutschen Schulwesens a), hervor und richtete Schulen ein, in welchen zum Nutzen und zur Bildung des Klerus die Reste der classischen Gelehrsamkeit bewahrt und gelehrt wurden. Dem formalen Unterrichte in Grammatik, Rhetorik und Dialektik, womit zugleich die Fertigkeit in der lateinischen Sprache, in welcher diese Wissenschaften gelehrt wurden, eingeübt ward, folgte der Unterricht in den Realien, in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Die allgemeinen Grundlagen der höheren Bildung waren also die lateinische Sprache und die Mathematik, beides aber im Dienste der Kirche, die durch fortgesetzte Lehre und ascetische Uebung in fromm gemeinten Gebräuchen und Sitten den jungen Kleriker erzog. Dieß war und blieb der herrschende Charakter der deutschen Schulen bis

---

a) Rhabanus Maurus, der Schöpfer des deutschen Schulwesens, geschildert von Dr. R. Bach. Gelesen in der philomathischen Gesellschaft zu Breslau den 7. Mai 1835; abgedruckt in der Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft, 1835. 2r Jahrg. 7s Heft. S. 636 ff.

zur Reformation. Auch die Reformation brachte keine plötzliche Umwandlung hervor; nur gewann in den evangelischen Ländern der Magistratus politicus überwiegenden Einfluß auf die Schulen, die je mehr und mehr säcularisirt, d. h. dem Einflusse des Klerus entzogen wurden. Dazu kam, daß durch Luther's kräftige Anregung das im 15. Jahrhunderte neu erweckte classische Studium in den Schulen belebt wurde; das kirchliche Latein, das bis dahin gewissermaßen eine eigene lebende Sprache bei Klerikern und Staatsmännern geblieben war, wich dem classischen Latein, dem sich nach und nach, durch das N. T. eingeführt, die griechische und endlich auch die hebräische Sprache zugesellte. Wie sich aber die Sprachstudien hoben und vervielfältigten, so nahmen die mathematischen Studien in den Schulen seit der Reformation ab, bis man endlich den Mangel fühlte und etwa seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts diesem wieder, wiewohl kärglich und kümmerlich, aufzuhelfen suchte. Ebenso wurden die kirchlichen Uebungen immer magerer und verloren nach und nach ihre das ganze Schulwesen beherrschende und durchdringende Macht. Dieses geschah theils dadurch, daß die Bildung von Klerikern oder Geistlichen nicht mehr der allein vorwaltende Zweck der Schulen war, sondern gelehrte und geschickte Leute für das Regiment und allerlei öffentlichen Dienst daselbst erzogen werden sollten, theils dadurch, daß die Theologie überall und auch in den Schulen viel zu sehr in kirchliche Polemik ausartete und so eine trockene, starre, abstoßende Gestalt gewann, bei der ihr die Herzen immer mehr entfremdet wurden. So zog viel Ruchlosigkeit in die vom Anfange an religiös neu belebten evangelischen Schulen ein, obgleich das Kirchengehn und Beten, sowie theologischer Unterricht viel Zeit in Anspruch nahm. Der gemeine Sinn der Beamten und Bürger und ihrer Söhne gewöhnte sich, das Studieren wie jeden andern Nahrungszweig anzusehen, und die Schulen wurden nur als Anstalten zur

Vorbereitung für ein Brodstudium betrachtet. Die Schulmänner aber wendeten ihr Herz von den dürren Haiden der theologischen Polemik ab, um auf den grünen Auen der classischen Schönheit sich und ihre Schüler zu weiden: so wich der kirchliche und christliche Geist aus den Schulen und die von ihm leer gelassene Stelle nahm, als Schutzwehr gegen die äußerste Gemeinheit, der Humanismus ein, ohne die Lücke ganz ausfüllen zu können. Aus den vorzüglichsten Schulen gingen Männer hervor, die sehr gut in Prosa und Versen Latein schreiben konnten, die noch bis in ein hohes Alter unter vielen Geschäften ihren Homer, ihren Horaz, ihren Cicero und Livius lasen, aber Christo und seiner Kirche ganz entfremdet waren. Man fühlte den Mangel und suchte schon im 18. Jahrhunderte wieder einzulenken, konnte aber im Ganzen wenig leisten, weil der christliche Geist nicht bloß aus den Schulen, sondern überhaupt aus den wissenschaftlich gebildeten Ständen entwichen war. Man schrieb neue Lehrbücher für die Gymnasien, um Leonhard Hutter und Aehnliche zu ersetzen. Verdienstliche Arbeiten waren die vom Tertius Reichard in Grimma 1784 herausgegebenen Initia doctrinae und Initia disciplinae Christianae in usum studiosae iuventutis, aber sie konnten den Religionsunterricht nicht beleben, weil sie die Herzen nicht wieder dafür zu gewinnen vermochten. Mit großem praktischen Talente wußte sich Niemeyer durch sein in deutscher Sprache geschriebenes Lehrbuch Eingang zu verschaffen, aber was ihn vorzüglich beliebt machte, war zugleich das, was eine gründliche Belebung und Befriedigung des christlichen Sinnes unmöglich machte. Niemeyer selbst war ganz der Richtung des in religiöser Beziehung verflachten und verarmten Zeitgeistes anheimgefallen. Hatte die Religion ihr angestammtes Recht und ihre heilige Macht in den Schulen verloren, so hatte die Muttersprache nie ein solches Recht gewonnen: nur nebenbei, als Liebhaberei einzelner Lehrer, erlangte sie hier

und da in einer außerordentlichen Lehrstunde aus Gnaden die Erlaubniß, in die Schulen einzutreten.

Während man nun in andern Ländern, auch in Sachsen, die Mängel fühlte, aber unsicher war, was und wieviel man dagegen thun sollte, hat der preußische Staat das Verdienst, mit klarem Bewußtseyn und mit fester Hand eine Reform des Gymnasialunterrichts unternommen und durchgeführt zu haben, ein Beispiel, dem andere deutsche Länder gefolgt sind. Bei dieser Reform hat das classische Alterthum sein Vorrecht behauptet, ohne es als ausschließliches Recht geltend machen zu dürfen. Die Mathematik und die Muttersprache haben festen Fuß gefaßt; französische und hebräische Sprache werden mäßig gepflegt; Geschichte, Geographie und Naturwissenschaften sollen nicht mehr völlig vernachlässigt bleiben; für die Besserung des christlichen Unterrichts und des religiösen Sinnes thut die oberste Schulbehörde, was sie thun kann, um nach und nach die eingerissene Zerrüttung zu heben. Nachdem die Kirche nicht ohne eigene Schuld entkräftet und endlich jedes selbständigen Organs auch für ihre eigenen innersten Angelegenheiten beraubt worden ist, hat der Staat das Schulwesen unter seinen Schutz und in seinen Dienst genommen und es der Willkür und Zerfallenheit entzogen, in die es ohne eine durchgreifende oberste Leitung nach allgemeinen großen Zwecken zu versinken drohte. Der praktische Geist, der die Regierungen beseelt und beseelen muß, konnte nicht daran denken, etwas völlig Neues von irgend einem idealen Standpunkte aus zu schaffen, woraus nie etwas Gediegenes werden kann. Der Staat hat sich bei seiner neuen Organisation der Gymnasien an das bereits Bestehende, an das Ueberlieferte angeschlossen und bei seinen Verbesserungen die gegenwärtigen Bedürfnisse, die Forderungen der Zeit und die vorhandenen Mittel berücksichtigt. Viele aber sind mit dem Geleisteten nicht zufrieden; vorzüglich klagen alle diejenigen, die mit einseitiger Vor-

liebe eine einzelne Richtung verfolgen und diese zur alleinherrschenden machen möchten. Die Philologen fürchten zum Theil den Ruin der Gymnasien, weil die griechische und römische Philologie ihrer Alleinherrschaft beraubt ist; Einige, die Beschränkteren, sehen es schon für ein Unglück an, wenn die Schüler künftig nicht mehr so gutes ciceronianisches Latein schreiben können, als früher. Andere erklären die Grammatik und Literatur der beiden alten Sprachen und die Nachahmung der classischen Muster für das einzige und allgenugsame formale Bildungsmittel, die formale Bildung aber für den einzigen Zweck der Gymnasien; auch eine tüchtige Gesinnung, meinen sie, erwächst nur aus dem Einleben der Jugend in den Geist der alten Griechen und Römer. Diesen Philologen stehen die Praktiker gegenüber, die von der Erziehung nichts weiter verlangen als Gewandtheit und schnellen Blick für das Gegenwärtige, besonders für Büreaugeschäfte. Diese finden viel zuviel Beschäftigung mit todten Sprachen und mit abstracten Gegenständen in den Gymnasien: dieß Alles, sagen sie, ist Pedanterei und macht Pedanten; eine gute Gewandtheit im deutschen Stile, Kenntniß neuerer Sprachen und einiger Realien, die sich praktisch anwenden lassen, darauf kommt es eigentlich an. In diesem Sinne soll ein gewesener Finanzminister vor einigen Jahren gesagt haben: die Gymnasiasten, die mit Nr. I. abgehen, mag ich nicht, sie sind nicht zu gebrauchen; die mit Nr. III. die Schule verlassen, werden in der Regel die besten Geschäftsmänner, solche, die der Staat brauchen kann. Diesen dürren Realisten und jenen philologischen Formalisten stellen sich nun aber die Idealisten entgegen, die wiederum in patriotische und religiöse zerfallen. Die patriotischen Idealisten sehen in Allem, was nicht ursprünglich deutsch ist, einen Greuel; an der deutschen Sprache und Literatur allein, wollen sie, sollte die deutsche Jugend gebildet werden, wie sich einst die griechische Jugend allein an grie-

chischer Sprache und Literatur bildete. Daraus allein könnte nach ihrer Meinung eine wahre Vaterlandsliebe und eine echt deutsche Gesinnung hervorgehen. Sie verkennen, daß die deutsche Nation, wie sie jetzt ist, viele fremde Elemente in ihren Bildungsgang aufgenommen und organisch in sich verarbeitet hat, daß wir ohne Latein, Griechisch und Hebräisch unsere eigene Vorzeit nicht verstehen und begreifen können, daß die deutsche Nation eben die Bestimmung hat, die ganze Entwickelung der europäischen Bildung in ihrem Bewußtseyn aufzunehmen, um sie fortzuführen, und daß ein gewisses Maß von Kenntniß der Alten, auf deren Schultern wir stehen, durch die Gymnasien der ganzen gebildeten Classe unseres Volkes zugeführt werden muß, wenn die Nation nicht in blinden Autoritätsglauben und zuletzt dadurch in seichte Meinungen und in völlige Barbarei versinken soll. Sie bedenken nicht, daß eine plötzliche Umkehrung des Gymnasialwesens nach ihrem Sinne, wenn auch an sich wünschenswerth, doch unmöglich wäre und daß eine solche Veränderung nur allmählich auf eine heilsame Weise herbeigeführt werden könnte. Die religiösen Idealisten endlich wollen in ihrem wohlgemeinten Eifer, daß die Bildungsmittel der Gymnasien, wie die Bildung, die sie bezwecken, durchaus nur christlich seyn sollen; allen heidnischen Sauerteig möchten sie aus den Schulen herauswerfen, um nichts, als christlichen Süßteig in den Schulhäusern zu haben. Diese verwechseln den Zweck der Bildung mit den Mitteln, die Gesinnung mit der Beschäftigung, die der studirenden Jugend zu geben ist. Sie haben wohl Recht, wenn sie klagen, daß es mit der christlichen Gesinnung auf unsern Gymnasien noch sehr im Argen liegt; sie haben Recht, wenn sie behaupten, daß die alten Classiker oft überschätzt und nicht auf die rechte Weise als Bildungsmittel der christlichen Jugend gebraucht werden. Aber sie irren sich sehr, wenn sie hoffen, daß das moderne Heidenthum dadurch über-

wunden werden könnte, daß man die classischen Schriften der alten Heiden ignorirte und aus unsern Schulen austrieb. Wie die Sachen jetzt stehen, würde dieß nur zu einer sehr seichten, oberflächlichen sogenannten christlichen Bildung führen und den Vertretern des Heidenthums die Waffen in die Hände geben, diese Christianisirung zu verspotten. Das Heidenthum, aus dessen Vorarbeiten großentheils unsere Wissenschaften, unsere Einrichtungen und unsere rechtlichen Verhältnisse hervorgegangen, kann nur geistig überwunden werden und dazu gehört nothwendig, daß man es kennt und nicht sein Gutes mit seinem Bösen ohne Sichtung bei Seite wirft a). Man müßte vor allen Dingen wünschen, viele Lehrer zu gewinnen, wie jetzt wenige sind, die bei einer tüchtigen Kenntniß und Achtung des Alterthums nicht in dasselbe verliebt, nicht in demselben befangen sind, sondern vom Mittelpunkte christlicher, auch philosophischer Bildung aus es richtig zu würdigen wüßten.

Zuletzt sind noch unter den Gegnern der neuen Einrichtung unserer Gymnasien die Diätetiker zu nennen, die physischen und psychischen. Die physischen Diätetiker rufen: es ist zuviel! die Jugend wird dabei geschwächt und trübsinnig: die Erfahrung aber lehrt, daß bei Jünglingen, die wirklich Gaben und Beruf zum Studiren haben, dieß nicht der Fall ist, sie müßten denn von Hause aus eine kränkliche Disposition zu den

a) Die wohlgemeinte Schrift „Classiker und Bibel in den niederen Gelehrtenschulen. Reden an Lehrer und gebildete Väter von Dr. Eduard Eyth. Basel bei Spittler 1838. kl. 8." steht noch keineswegs auf der rechten Höhe, um die Classiker gründlich zu beurtheilen. Mit solchen Anthologien, wie der Verf. macht, wäre es leicht, der Bibel einen ebenso schlechten Dienst zu thun, als er den Classikern erwiesen hat. Auch seine eigenen poetischen Productionen verrathen, wie seine Beobachtungen und Urtheile — den Dilettanten.

Gymnasien mitbringen oder auf eine unzweckmäßige Weise genährt und verpflegt werden. Die psychischen Diätetiker sagen: es ist zu vielerlei, was auf den Gymnasien getrieben wird, und sie mögen wohl Recht haben, daß das richtige Maß in der Auswahl der Lehrgegenstände noch nicht gefunden ist, es ist aber auch nicht leicht, dasselbe zu finden. Universalgeschichte, philosophische Propädeutik, auch die griechischen Tragiker könnten, so dünkt uns, ohne Schaden den Gymnasiasten erspart werden, denn dieß sind Speisen, die einem reiferen Alter gemäß sind.

Ein viel fruchtbareres Geschäft, als die Opponenten, die Gegner des gegenwärtigen Gymnasialwesens, hat Herr Deinhardt übernommen, der indirect ein Apologet desselben ist. Er hat sich mit Liebe in die gegenwärtige Organisation des preußischen Gymnasialunterrichts vertieft und denselben als ein harmonisches Ganze, als ein systematisch sich entwickelndes Gewächs zu erkennen gesucht; er hat dabei hier und da nachgeholfen und aufgezeigt, was etwa noch anders geordnet, anders als gegenwärtig behandelt werden müßte, damit die Idee des Gymnasiums, wie er sie entwirft, realisirt werde. So hat er das preußische Gymnasium idealisirt, aber nicht mit einer von Außen hinzugebrachten Idee, sondern indem er die in dem Organismus selbst liegende Idee zum Bewußtseyn bringt. Sein pädagogischer Geist und sein beobachtender Sinn hat das Richtige erkannt, und seine Schrift ist ebenso sehr eine treue Schilderung des gegenwärtigen Gymnasialunterrichts, als eine Anregung zur Fortbildung; denn die erkannte und ausgesprochene Idee des Ganzen muß nothwendig zur Kritik des Einzelnen, zur Aufdeckung der Mängel und zu weiter fortschreitender Entwickelung führen. Die Classe von Lesern, die der Verfasser vorzüglich im Auge gehabt zu haben scheint, sind die Gymnasiallehrer, wie denn auch die Schrift einem Gymnasialrector, dem Dr. Hermann Schmidt zu Friedland,

gewidmet ist. Die Terminologie ist der hegel'schen Philosophie entlehnt, der ganze Vortrag aber populär genug, um auch denen verständlich zu seyn, die mit dieser Philosophie sehr wenig und nur äußerlich bekannt sind. Die Methode ist diejenige, zu welcher Hegel's Logik die, welche sie in sich verarbeitet haben, führt, die organisch entwickelnde und aufbauende; die Anordnung des Ganzen und der einzelnen Theile ist sehr licht und einfach.

Nachdem der Verfasser die Stelle bezeichnet hat, die das Gymnasium in der Reihe der Unterrichtsanstalten einnimmt, geht er zu dem Zwecke des Gymnasiums über, dann zu den Mitteln des Unterrichts, endlich zur Methode; zuletzt faßt er den Organismus des Gymnasiums in eine kurze, gedrängte Uebersicht zusammen. Als Zweck des Gymnasiums erkennt er die Erweckung des wissenschaftlichen Sinnes durch Uebung im logischen Denken und in angemessener Darstellung des Gedachten, ja durch Einführung in das Reich der Wahrheit; denn „die Idee der Wahrheit ist die Seele aller Wissenschaft. Sie spiegelt sich ab, wie in einem eigenthümlichen Elemente, in jeder besondern Wissenschaft, ja wieder in jedem einzelnen Gliede einer besondern Wissenschaft; sie ist das Resultat des Erkenntnißprocesses, der die Dinge in der lebendigen Einheit ihrer Beziehungen faßt; sie ist das Ziel aller wissenschaftlichen Erkenntniß und Darstellung, aber auch der Anfang und Fortgang derselben." So redet der Verfasser aus der Wahrheit, aber ohne den Begriff der Wahrheit selbst gründlich zu erörtern, was um so mehr zu beklagen ist, weil dadurch der wichtigste und der Gesinnung nach schönste Theil seines Werkes der überzeugenden Klarheit ermangelt, die im Uebrigen nicht vermißt wird. An die Idee der Wahrheit knüpft nämlich der Verfasser das Bekenntniß über die Stelle, die dem Evangelium im Gymnasium gebührt; seine Aussprüche sind schön und richtig, aber sie erscheinen nur als Aussprüche

einer guten Gesinnung, nicht als Resultate einer durchdringenden Erkenntniß. Die Hauptstelle, die hier zu betrachten ist, lautet (S. 39—40) so: „Was für eine Bedeutung auch in dieser Beziehung die Alten für die Gymnasien und für christliche Wissenschaft überhaupt haben, wird unten dargestellt werden. Aber die Wahrheit in ihrer unendlichen Fülle und reinen Klarheit ist nicht bei den Alten zu finden. Es sind einzelne Fingerzeige, einzelne Funken, aber nicht die volle Offenbarung, nicht die leuchtende Sonne der Wahrheit, die das Alterthum hat. Die reine, volle, unendliche Wahrheit hat sich in Jesu Christo der Welt geoffenbaret und offenbaret sich fortwährend in ihm, und in ihm muß nunmehr Jeder sich die Wahrheit aneignen, der ihrer theilhaftig werden will und nicht ohne Wahrheit, ohne Erkenntniß der Wahrheit, ohne ewige Liebe, ja ohne Gott das Leben verbringen will.“ Aber was ist Wahrheit? fragt nach solchen Aussprüchen um so begieriger der Leser, doch ohne befriedigt zu werden. Indessen redet der Verfasser im Geiste der Wahrheit, deren Geheimniß er nicht aufschließt, recht schön also fort: „Das Princip der antiken Welt ist ein endliches Princip, dessen Gestaltung, so schön und vollendet sie zu ihrer Zeit war, keinen Bestand haben konnte. Und es ist völlige Verkennung der Wahrheit, wenn die Alten ihrem Geiste, Principe und Wesen nach dem Christen als Muster hingestellt werden. Und es muß diese Bemerkung gerade an diesem Orte gemacht werden, weil man bei dem allerdings gerechten Anpreisen des Alterthums als des Stoffs des Gymnasiums oft ganz zu vergessen scheint, das bei alle dem die christliche Idee die Seele des Gymnasiums seyn und bleiben muß, wenn diese Anstalten nicht trotz aller Schönheit und Zweckmäßigkeit der alten Welt dennoch verkümmern und verfaulen sollen. Wie die Seele den ganzen Organismus des Leibes durchdringt und in allen seinen Gliedern allgegenwärtig ist, so muß der Geist des

christlichen Glaubens das ganze Gymnasium und alle seine Einrichtungen und Mittel durchdringen und beleben." Um die richtige Einsicht des Verfassers über diesen Gegenstand völlig darzulegen, müssen wir noch das Nächstfolgende hinzufügen: „Natürlich ist das nicht so zu verstehen, als sollte alle Tritte und Schritte von nichts, als von Gott, die Rede seyn. Es gibt eine Art von Religiosität, die Gott immerfort im Munde führt und doch keine reine und kräftige Religiosität ist. Man hat Naturgeschichten und Geschichten, in denen von Zeit zu Zeit das Andenken an Gott wie mit einem Stoßseufzer geweckt werden soll, indem auf seine Weisheit, Allmacht und Güte, die sich in der Natur und Geschichte offenbart, aufmerksam gemacht wird. Diese Art von Religiosität ist eine äußerliche Religion, eine Wortreligion. In äußerlichen Worten und Handlungen liegt es nicht. Der Eine kann ein ganzes Buch schreiben, ohne den Namen Gottes auch nur einmal zu nennen oder anzurufen — wenigstens äußerlich nicht — und kann doch einen lautern und durch und durch wahrhaften Gottesdienst verrichten, während ein Anderer Gott nicht dienen kann, obschon er viele Worte spricht, die sich auf ihn beziehen." Sehr treffend wird dieser wahrhaft christliche Sinn (S. 43. und 44) auch auf die Schulzucht angewandt. Wir heben nur folgende Worte aus: „Der Lehrer soll eine scharfe und nachsichtslose Zucht halten, aber der Grund, aus dem sie kommt, soll die Liebe seyn, auf Gymnasien so gut, wie auf andern Schulen. Durch gesetzliche Strenge und Schärfe, die nicht aus der Liebe kommt, entsteht sklavische Furcht, Entfremdung und Mißtrauen."

In dem zweiten Haupttheile des Buchs, welcher von den Unterrichtsmitteln handelt, werden Mathematik, Grammatik, Classiker und Religion als nothwendige Bestandtheile des Gymnasialunterrichts bezeichnet, weil sie unmittelbar zur Erfüllung des Zweckes des Gymnasiums, zur Entwickelung des wissenschaftlichen Geistes,

dienen und die Träger der drei Hauptmomente dieses Geistes, des logischen, des rhetorischen und des religiösen Entwickelungsprocesses, sind. Diesen substantiellen Unterrichtsmitteln treten drei accidentelle an die Seite, die Naturwissenschaft, die politische Geschichte und die Kirchengeschichte. Der Verfasser nennt die ersteren ideelle Unterrichtsmittel, „weil ihre Nothwendigkeit aus der Idee des Gymnasiums sich herleiten läßt," die andern Realien, weil durch sie die Beziehung des Gymnasiums auf die verschiedenen Sphären des Lebens vermittelt wird. Zu dieser nicht sachgemäßen Terminologie ist der Verfasser wohl nur durch den Wunsch verleitet worden, sich dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zu nähern, in welchem die Realien den formalen Bildungsmitteln entgegengesetzt werden. Aber nicht nur in der Terminologie, sondern auch in der Sache selbst müssen wir vom Verfasser abweichen. Wenn man die Erweckung und Entwickelung des wissenschaftlichen Geistes an sich ins Auge faßt, ohne alle Rücksicht auf die historisch gegebene Stellung unserer Zeit und unserer Gymnasialeinrichtung, so könnten recht gut Naturwissenschaften, politische und Kirchengeschichte substantielle Unterrichtsmittel der Gymnasien seyn, mit völliger Ausschließung der Classiker. Die Naturwissenschaften würden von der Naturbeschreibung ausgehen, zur Mathematik fortschreiten und in der Physik und Physiologie abschließen, wozu auch die Physiologie der Muttersprache, der systematische Unterricht in der deutschen Grammatik, gehört. Die politische Geschichte würde mit Biographien großer Männer beginnen, zur Geschichte der Staaten und Staatsverfassungen übergehen und endlich zur politischen Redekunst führen. Die Kirchengeschichte würde mit Bibelkunde anfangen, dann die Hauptmomente der Entwickelung der christlichen Kirche darbieten und endlich in der Glaubenslehre ihren Gipfel und Ausgangspunkt finden. So könnte man eine christ-

lich-deutsche Gymnasialbildung organisch entwickeln, in welcher den verschiedenen Stufen des Unterrichts immer entsprechende Uebungen zur Seite gingen; man könnte dieß vortrefflich durchführen, wenn nicht unsere wissenschaftliche Bildung durch ihre Geschichte und Entwickelung selbst für jetzt unauflöslich an ein ausländisches Alterthum geknüpft wäre. Wie es aber nun einmal steht, so hat der Verfasser Recht, die gegenwärtigen Mittel des Gymnasialunterrichts unverrückt stehen zu lassen und von ihnen nachzuweisen, wie sie Momente in sich enthalten, die dem Zwecke des Gymnasialunterrichts zu dienen geeignet sind, und er hat dieses auf eine sehr dankenswerthe Weise gethan, wobei es überflüssig wäre, über Einzelnes mit ihm rechten zu wollen. Solche Sätze freilich, wie dieser: „Das zweckmäßige Reden erlernt man b l o ß an den römischen Schriftwerken," möchten eine große Beschränkung erleiden, um auf das rechte Maß der Wahrheit zurückgeführt zu werden. Die Neigung zum Systematisiren hat auch hier den Verfasser zu weit geführt. Kunst und Wissenschaft hat er den Griechen gegeben; nun sollen die Römer auch, wie Esau neben Jakob, noch einen besondern Segen haben, so gibt er ihnen ausschließlich Rede und That und verkennt ganz, wie auch in der Redekunst, in Theorie und Praxis, die Griechen den Römern überlegen sind. Denn was will Cicero neben Demosthenes bedeuten? Nur dieß könnte man zu Cicero's Gunsten sagen, daß die Beredtsamkeit des Demosthenes für das Gymnasium zu gut ist, daß Demosthenes M ä n n e r zu Lesern verlangt.

Nachdem der Verfasser sich noch über den Religionsunterricht, über die Bedeutung der deutschen Aufsätze und der deutschen Lectüre und über das Verhältniß des Gymnasiums zur Universität ausgesprochen, geht er zum d r i t t e n Haupttheile über, der von der M e t h o d e des Gymnasialunterrichts handelt, erst im Allgemeinen, dann mit näherer Anwendung auf die einzelnen Unterrichtsgegenstände. Dieser

Theil schließt sich durchaus folgerichtig an die vorhergehenden an, zeigt sehr klar den stetigen Fortschritt des Geistes in der Entwickelung von dem ersten Erwachen des Gefühls bis zu der freien Macht des speculativen Denkens und weist in den einzelnen Unterrichtszweigen in concreto nach, wie sie behandelt werden müssen, um von dem gegebenen Anfangspunkte an bis zu dem Ziele hinzuführen, wo die Universität den Jüngling empfängt, um die Wissenschaften nun in ihrer eigenen rein wissenschaftlichen Gestalt ihm zu erschließen. Wir vermissen nur in dem wichtigen Punkte des Uebergangs von der Vorstellung zum Begriffe das nähere Eingehen in den schweren und wichtigen Proceß der destructiven Dialektik, durch den die zur Wissenschaft heranreifende Jugend hindurchgehen muß und der gerade in die Jahre der hervortretenden Pubertät, eben in die Mitte der Gymnasialzeit fällt. Wie im praktischen, so auch im theoretischen Leben der Jugend tritt in dieser Zeit der Widerspruch mit sich selbst, der Gegensatz ohne Vermittelung hervor, der Widerstreit der Gedanken, die sich gegenseitig anklagen und freisprechen, die Polemik der subjectiven unreifen Vernünftigkeit gegen das objectiv Vernünftige, das noch nicht als vernünftig begriffen wird, die Entwickelungskrankheit, die im Großen in der Theologie sich als Rationalismus entfaltet hat und die Hegel in der Phänomenologie des Geistes sehr treffend als das **unglückliche Bewußtseyn** bezeichnet. Diese Stufe der Entwickelung darf nicht ignorirt werden, man darf sie weder unterdrücken, noch überspringen; sie fordert besonders auf dem religiös-sittlichen Gebiete die sorgfältigste Berücksichtigung. Aber sie scheint der Beobachtung des Verfassers fast ganz entgangen zu seyn, und dieß ist um so mehr zu bedauern, weil die gegenwärtige Zeit im Ganzen noch großentheils in dieser Krankheit liegt und dadurch die Genesung der Jugend in dem Grade erschwert wird, daß Viele ihr ganzes Leben hindurch dieses Uebel als ein chronisches Leiden mit sich

fortschleppen und nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Abgesehen von diesem Mangel sagt der Verfasser in den einzelnen Abschnitten über die Methode des mathematischen, des sprachlichen und des Religionsunterrichts viel Vortreffliches, das verdient, allgemein beherzigt zu werden. Gesang und Zeichenkunst, Turnen und Tanzen ist ganz übergangen worden, vermuthlich weil der Verfasser zu einseitig den Zweck des Gymnasiums, den wissenschaftlichen Sinn zu erwecken, im Auge hat, der doch als besonderer Zweck der Gelehrtenschule den allgemeinen Zweck der Erziehung, daß ein Mensch Gottes werde vollkommen, zu allem guten Werke geschickt, nicht ausschließt, sondern in denselben als ein besonderes Glied mit eingefügt ist.

Der Abschnitt, der von der Methode handelt, schließt mit einer Abhandlung über das Classensystem oder, wie der Verfasser sich ausdrückt, über die Classification der Gymnasien, das ganze Werk aber mit einer kurzen Darstellung des Gymnasialunterrichts als eines organischen Ganzen. In einem Anhange wird über Dr. Niemeyer's Ansicht vom naturgeschichtlichen Unterrichte auf Gymnasien ziemlich scharf geurtheilt und der Verfasser hat darin Recht, daß die Idee des Gymnasiums an sich den Unterricht in den Naturwissenschaften nicht ausschließt. Dagegen aber ist doch zu bemerken, daß die Herrschaft, welche die Mathematik und alten Sprachen gegenwärtig auf den Schulen in Besitz haben, der große Umfang, den die Gymnasialstudien schon ohnedem in neuerer Zeit gewonnen, die Vorliebe der Lehrer für Philologie und die allgemein verbreitete Ansicht, daß die sogenannten Realien nur accidentelle, nicht substantielle Theile des Gymnasialunterrichts sind, in der Gegenwart ein gedeihliches Studium der Naturwissenschaften in dem Maße verhindern, daß es allerdings gerathener scheinen muß, sie vor der Hand lieber bei Seite liegen zu lassen.

Blicken wir nun noch einmal auf das ganze Werk zu-

rück, so müssen wir als Verdienst und als Frucht desselben besonders dieß anerkennnen, daß die einzelnen Unterrichtsgegenstände in demselben durchaus auf den Zweck des ganzen Gymnasialunterrichts bezogen werden, und es wäre zu wünschen, daß recht viele Lehrer daraus lernen möchten, wie sie ihre besondern Fächer zu temperiren haben. Denn seitdem das Fachlehrerwesen, das auch sein Gutes hat, in den Gymnasien eingeführt ist, geschieht es häufig, daß der Eifer der Fachlehrer, indem er in einseitigen Richtungen zu weit geht, der Universität vorgreift, zu viel von den Schülern fordert und die zweckmäßige Harmonie der Gymnasialbildung stört, statt ihr zu dienen. Sollen wir aber an dem trefflichen Werke im Allgemeinen etwas tadeln, so ist dieß ein zu großes Wohlgefallen am Schematisiren und eine gewisse Breite, die vielleicht aus dem Mangel an reicher Amtserfahrung hervorgeht. Wir erkennen darin das Werk eines noch jungen Schulmannes, der aber durch Geist und durch Gesinnung sich auszeichnet und durch diese Leistung Hoffnung zu noch größeren Leistungen für die Zukunft erweckt. Der Gymnasialunterricht in Preußen, der eine solche Idealisirung, wie der Verfasser ihm untergelegt hat, zuläßt, ist übrigens gewiß so richtig normirt, als es die Bedürfnisse und Mittel unserer Zeit eben fordern und gestatten, und mehr ist von demselben nicht zu verlangen, wohl aber ist zu wünschen, daß die Wirklichkeit je mehr und mehr dieser Norm entsprechen möge.

Schmieder.

2.

Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Von Gottfried Thomasius, Pfarrer an St. Lorenz zu Nürnberg. Nürnberg 1837. 8.

Origenes hat für die Entwickelungsgeschichte der Dogmen eine so große Bedeutung, daß eine eigene gründliche Bearbeitung seines Systems auf dem gegenwärtigen Standpunkte der dogmenhistorischen Forschungen als ein Bedürfniß erschien. Herr Pfarrer Thomasius hat in der vorliegenden Schrift den Versuch gemacht, dieses Bedürfniß zu befriedigen. Er hat sich die Aufgabe gestellt, das dogmatische System des Origenes vollständig darzulegen, und nimmt auf die kritische, die exegetische und die homiletische Thätigkeit desselben nur so viel Rücksicht, als zur Lösung seiner Hauptaufgabe unentbehrlich war. Dagegen hat er sich besonders angelegen seyn lassen, den dogmatischen Standpunkt genau zu bezeichnen, auf welchem Or. sich befand, und er hat zu diesem Zwecke denjenigen Stufen der dogmatischen Entwickelung eine sorgsame Aufmerksamkeit zugewendet, welche entweder den Leistungen des Or. zum Ausgangspunkte dienten, oder ihm Anlaß gaben, durch Widerlegung und Berichtigung die wissenschaftliche Erkenntniß einzelner Dogmen weiter zu führen. Ueberzeugt von der Wichtigkeit des Einflusses der Zeitphilosophie auf das System des Or. hat er das Verhältniß dieser Philosophie zur Lehre des Or. ins Auge gefaßt und durch Auszüge aus den Schriften ihrer Repräsentanten, die er mit besonderer Rücksicht auf seinen Zweck machte, die Eigenthümlichkeit dieses Verhältnisses deutlicher zu machen gesucht. Eine sichere Grundlage für seine Untersuchungen konnte er nur dadurch gewinnen, daß er über die Art des Gebrauchs der vorliegenden Schriften des Or. vollkommen mit sich einig wurde, und er mußte deßhalb die

Zuverlässigkeit der einzelnen Schriften und insbesondere das Verhältniß erörtern, in welchem die Bücher de principiis zu einer Darstellung der Lehre des Or. stehen.

So ergab sich ihm die Eintheilung seiner Schrift. Alles dasjenige, was den Standpunkt des Or. bezeichnet, mußte der Darstellung des Systems selbst vorausgehen. Deßhalb schildert der erste von den drei Theilen, in welche die Schrift zerfällt, diesen Standpunkt des Or., erklärt sich zu diesem Behufe über den Begriff der Dogmenbildung und beschreibt im Allgemeinen den Gang, welchen dieselbe von den apostolischen Vätern bis auf Or. genommen hat. In der Reihe dieser Entwickelung ist Clemens in Bezug auf Or. der bedeutendste Schriftsteller. Diesen also behandelt der Verf. ausführlicher und geht von ihm auf Or. über, den er erst im Allgemeinen und dann insbesondere nach seiner dogmatischen Eigenthümlichkeit schildert. Hierdurch bereitet er einen der wichtigsten Punkte seiner Schrift, die Nachweisung des Princips, vor, welches dem Systeme des Or. zu Grunde liegt. Da in der Darstellung dieses Systemes von den einzelnen Dogmen die Rede ist und in Bezug auf diese gefragt werden muß, auf welcher Entwickelungsstufe Or. sie fand, so war unerläßlich, kurz den Standpunkt anzugeben, auf welchem diese einzelnen Dogmen zur Zeit des Or. standen, wodurch sich dann ergeben mußte, welche Dogmen ihm eine weitere Entwickelung verdanken. Die Sicherheit der Darstellung hängt von der Zuverlässigkeit der Quellen ab, aus welchen der Stoff dieser Darstellung genommen ist. Der Verf. gibt also an, wie er die vorhandenen Schriften des Or. gebraucht und welche Ansicht insbesondere er von dem dogmatischen Hauptwerke desselben habe.

Durch diese inhaltsreichen Prolegomenen hat er sich den Weg zum Kerne seines Buches, zu der Darstellung des Systems selbst, gebahnt, die er nach folgender Eintheilung gibt. I. Von der Gottheit. 1) Gott der Vater,

sein Wesen und seine Offenbarung. 2) Der Sohn, Wesen und Wirksamkeit des Sohnes. 3) Der heilige Geist. II. Von der Welt. 1) Die ursprüngliche Welt. 2) Die Sinnenwelt. 3) Die Weltordnung (Ursprung, Wesen und Zulassung des Bösen). 4) Die Engel und Dämonen. 5) Der Mensch. III. Von der Erlösung. 1) Die Menschwerdung des Sohnes Gottes. 2) Die Erlösungsthätigkeit Christi. 3) Die Heilsordnung. 4) Das Ende. (5) Von den Sacramenten.

Der dritte Theil enthält Anmerkungen, welche einzelne Punkte der Abhandlung näher erläutern oder ihre Darstellung rechtfertigen.

Hierauf folgen zwei Beilagen über die Begründung der allegorischen Schriftauslegung nach Origenes und über den Neoplatonismus in seinem Verhältnisse zu Origenes, welche die bezüglichen Andeutungen in den Prolegomenen ausführen.

Die Dogmen der Kirche sind nicht Producte des menschlichen Geistes, sondern der durchaus und vollkommen wahre Gehalt der christlichen Offenbarung erhält seine Entwickelung dadurch, daß die menschliche Erkenntniß sich seiner, in regelmäßigen Stufen fortschreitend, bemächtigt. So entstehen Dogmen. Es verändert sich nicht der Gehalt, sondern das Verhältniß des menschlichen Geistes zu demselben. Die Dogmengeschichte ist also kein Aggregat von Meinungen und Ansichten, sondern die Darstellung der folgerechten Entwickelung der Gesammtheit der Dogmen. Sie hat zur Aufgabe, die fortschreitende Anwendung der Wissenschaft auf den Gehalt der Offenbarung in den einzelnen Punkten nachzuweisen.

Diese neuerlich in einem großen Kreise anerkannten und in unserer und der katholischen Kirche mehrfach ausgesprochenen Sätze leiten den Verf. bei dem Theile der Dogmengeschichte, den er in der vorliegenden Schrift behandelt.

Der einzelne Fortschritt kann nur in Bezug auf ein Ziel beurtheilt werden. Das Ziel der Dogmengeschichte ist die vollkommene Entwickelung des Gehaltes der Offenbarung, welche der Verf. als symbolisch-lutherischer Theologe in dem lutherischen Lehrbegriffe findet.

> „Der Maßstab," sagt er, „den ich dabei (bei der Beurtheilung der dogmatischen Leistungen des Origenes) anlegte, ist kein subjectiver und zufälliger, sondern es ist die Lehre meiner Kirche, der ich am Worte diene, es ist der Glaube, welchen der Gemeinde zu verkündigen ich durch Gottes Gnade berufen bin, und welchen ich nicht allein mit dem Munde bekenne, sondern mit voller freudiger Zustimmung meines Herzens theile; denn ich weiß, daß in ihm die Wahrheit und das Leben ist."

An diesen Maßstab legt er die sämmtlichen Leistungen für die Entwickelung der Dogmen und fragt daher auch in Beziehung auf Origenes, was dieser Dogmatiker dazu beigetragen habe, die Erkenntniß in diesem Sinne zu vermehren, und welchen Standpunkt er in dieser Linie der dogmatischen Entwickelung einnehme.

Die genaueste Erforschung des origenianischen Systems war zur Beantwortung dieser Frage unerläßlich; der Verf. hat dieser mit Fleiß und Einsicht aufs gewissenhafteste nachgestrebt. Es war ihm vor Allem darum zu thun, sich eine vollständige Einsicht in das Ganze des Systems zu verschaffen, um aus ihr die Dunkelheiten im Einzelnen aufzuhellen und über bisher streitige Punkte zu entscheiden. Er hat sich von der Consequenz des Systems überzeugt und behauptet, daß Origenes in allen seinen Schriften in der Hauptsache dasselbe gelehrt habe. Dem Beweise dieses Satzes konnte er sich um so weniger entziehen, als bis auf die neueste Zeit die Meinung fast allgemein verbreitet war, daß gerade das dogmatische Hauptwerk des Origenes, die Bücher de principiis, für eine Dar-

stellung seines Systems unbrauchbar sey. Wenn sich nachweisen ließ, daß alle Sätze, welche in diesen Büchern vorkommen, sich auch in anerkannt echten griechischen Werken des Origenes finden, so war für die Behauptung der Consequenz des Origenes schon viel gewonnen, und der Verf. war gerechtfertigt, wenn er die Bücher de principiis als eine eben so zuverlässige Quelle der Lehre des Origenes gebrauchte, als seine griechisch erhaltenen unbezweifelt echten Werke. Der Verf. hat dieß gethan; er hat die Uebereinstimmung der Lehre in den Büchern de principiis mit der Lehre in den griechischen Werken theils durch Citationen, theils durch wörtliche Anführungen der Parallelstellen fast vollständig nachgewiesen, und diese Nachweisung ist ein vorzügliches Verdienst seiner Schrift.

Es fragte sich zunächst, welches philosophische System auf die Darstellung des Origenes Einfluß gehabt habe. Man ist allgemein darüber einverstanden, der neuplatonischen Philosophie diesen Einfluß zuzuschreiben; nur über die Bedeutung, in welcher man die neuplatonische Philosophie zu nehmen habe, welche Origenes anwandte, hat man sich nicht geeinigt. Klar war nur so viel, daß bei Origenes nicht von vollständiger Anwendung eines philosophischen Systems die Rede seyn könne und daß man durch Vergleichung seiner Sätze mit demjenigen, was uns von neuplatonischer Philosophie vor und zu seiner Zeit erhalten ist, ermitteln müsse, in wie weit er sich die Grundsätze dieser Philosophie angeeignet und welche Anwendung er davon für sein dogmatisches System gemacht habe. Hier boten sich nun Philo und Plotinus dar; und der Verf. gibt, um das Verhältniß des Or. zum Neuplatonismus klar zu machen, einen Abriß des philonischen und des plotinischen Systems. Er bemerkt ausdrücklich, daß er damit keineswegs beabsichtige, eine Darstellung dieser beiden Systeme zu geben, sondern daß er nur diejenigen Stellen hervorheben wolle, welchen Or. einen Einfluß auf seine Auffas-

fung der christlichen Lehre gestattete. Es sey dieß, fügt er sehr richtig hinzu, weniger der allgemeine Grundcharakter jener Philosophie, als einzelne Momente derselben, und die Verweisung auf die treffenden Stellen des origenianischen Systems werde hinreichen, um diesen Einfluß nachzuweisen. So gelangt er denn zu dem Resultate, daß Or. mit Philo lehrte, daß Gott als das reine Seyn, als die Einheit über alles Gute, Leben rc. weit erhaben, für die Menschen unbegreiflich sey und nur als Seyender bezeichnet werden könne, daß er aber in der Ansicht von der Materie und vom Bösen dadurch von Philo abwich, daß er das Böse nicht als das Nichtseyende setzte, sondern behauptete, wenn man das Böse als Gegensatz des Seyns bezeichne, so spreche man damit nur den Gegensatz gegen das reale Seyn aus, das mit dem Guten identisch ist, den Mangel des göttlichen Lebens. Auch hinsichtlich des Logos stimmten Or. und Philo insofern, als beide den Logos für den Mittelpunkt der göttlichen Gedanken erklärten, für das göttliche Denken, das mit seinem Gedachten eins ist. Als λόγος ἐνδιάθετος setze Philo den Logos als Schöpfer des κόσμος νοητὸς und als κόσμος νοητὸς selbst, als das Allgemeine und als Uroffenbarung des Absoluten sey er der erstgeborne Sohn Gottes, da die erscheinende Welt der jüngere Sohn sey. Dieser Logos sey Haupt der himmlischen Kräfte, als Gesammtoffenbarung Bild, Schatten Gottes, Vorbild des Menschen, Idealmensch, ἄνθρωπος θεοῦ. Als λόγος προφορικὸς aber sey der Logos das Organ aller Wirksamkeit Gottes, der Erhalter und Ordner der Welt und die Gesammtintelligenz zwischen dem ungezeugten Gott und dem gezeugten Menschen in der Mitte stehend, der zweite Gott, θεὸς, da der erste Gott ο θεὸς, ἀρχὴ, da der erste Gott προαρχὴ sey. Auch hierin stimme Or. mit Philo, aber er hebe die Persönlichkeit des Logos entschieden hervor. Diese Persönlichkeit findet der Verf. bei Philo nicht, so wie auch keine Aehnlichkeit mit der christlichen Tri-

nität, welche Bull, Cudworth u. A. angenommen hatten. Die ursprüngliche Geisterwelt ist nach Philo zuerst geschaffen und die Menschenseelen in ihr, und er unterscheidet bei der Schöpfung das ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, δι' οὗ und δι' ὅ. Gegen die Idee Philo's, daß die Erschaffung eigentlich nur eine Weltbildung sey, protestire Dr.; zu sagen, Gott habe der vorliegenden Hyle die Urformen eingebildet, sey ein Irrthum. Die Menschen sind in die Materie gesunkene Seelen, lehrt Philo, deren Fall von der Hinneigung zum Materiellen komme, durch Individualisirung erfolge und Verschlechterung zur Folge habe. Die Gemeinschaft mit dem Leibe bringe dem wahren Menschen, der Seele, den Tod. Dr. habe dieselbe Ansicht, mit dem einzigen Unterschiede, daß er die Verbindung der Seele mit dem Leibe nicht als einen Act ihres Willens ansehe, und nicht die Materie als solche, sondern die Entfremdung von Gott als Quelle des Schlechten betrachte. Ueber die Theile des Menschen (Leib, obere Seele, niedere Seele), sowie über das Ziel des Menschen (Rückkehr zur Einheit mit Gott, unmittelbare Anschauung Gottes) habe Dr. ganz die Ideen des Philo. Da hieraus die Ethik Philo's hervorgehe, so habe Dr. auch in dieser große Aehnlichkeit mit ihm, doch komme Philo in Bezug auf Freiheit und Gnade der Wahrheit näher, weil er das Böse in uns, in Gott nur das Gute setze.

Der Verf. fügt zum Schlusse hinzu: wenn man sage, daß Philo großen Einfluß auf Dr. gehabt habe, so meine man damit nicht, daß alles Aehnliche in beiden Systemen von Dr. unmittelbar aus Philo entlehnt sey. Da beide dieselbe Quelle, das A. T., hatten, so mußten sie in vielen Punkten ohnedem zusammentreffen; manche Punkte lagen in der allgemeinen Vorstellungsweise jener Zeit, aber an manchen wesentlichen Seiten sey doch die Verwandtschaft so auffallend, daß sich ein unmittelbares Zurückgehen nicht verkennen lasse, was (wie wir hinzusetzen) um so sicherer

angenommen werden darf, da Or. in Matth. XV, 3. den Philo als einen von Verständigen hoch geachteten Ausleger des Moses nennt, und c. Cels. IV, 51. nicht nur die φράσις in seinen Schriften, sondern auch die νοήματα und δόγματα und die χρῆσις τῶν γραφῶν aufs Höchste preiset.

So bemerkt der Verf. auch in Beziehung auf Plotin ganz richtig, daß zwischen diesem und Or. der Berührungspunkte wenigere seyn konnten, da Plotin sich ganz außerhalb des Christenthums gehalten habe. Doch fehlten sie auch nicht und zeigten sich namentlich in den Lehren vom obersten Principe, vom νοῦς, und dessen Verhältnisse einerseits zu Gott, andererseits zu den einzelnen Vernunftwesen, ferner in den Lehren von der Welt und den Menschen, in welchen allen sich eine bedeutende Aehnlichkeit zeige. Nur sey dieß alles bei Or. durch christliche Ideen modificirt und mit christlichen Wahrheiten vermischt und ins Innere des plotinischen Systems sey Or. nicht eingedrungen. In den Ideen des Plotin über das ἓν und ἀγαθὸν findet der Verf. unverkennbare Aehnlichkeit mit der Gotteslehre des Or., bemerkt aber, daß so abstract auch der Begriff Gottes bei Or. sey, er doch noch unendlich besser und concreter sey, als der plotinische, der das Abstracteste sey, was gedacht werden könne; denn dort habe Gott doch noch Wesen und Selbstbewußtseyn, hier aber entbehre er alles Inhaltes und sey dem Nichtseyn völlig gleich gesetzt. In dieser letzten Bemerkung können wir mit dem Verf. nicht ganz übereinstimmen. Es ist sehr gewöhnlich geworden, von dem ὂν der Neuplatoniker als einem durchaus abstracten und leeren Begriffe, ohne alle Realität und ohne allen Inhalt, zu reden. Was Plotin darüber äußert, rechtfertigt diese Beschuldigung keineswegs. Gott ist nichts von Allem, was ist, er ist über alles Seyende erhaben, das absolut Eine. Wenn Plotin nur dieses gesagt hätte, so hätte die Beschuldigung der Abstractheit und Leerheit einen Grund, aber er setzt hinzu, dieses absolut Eine ist zugleich das

Gute, und als solches Grund und Ursache von Allem, nicht das gewordene Denken, sondern die Ursache des Denkens, nicht die gewordene Wahrheit, sondern die Ursache der Wahrheit; dadurch gibt er dem Einen die höchste und vollste Realität, denn alles Reale ist aus ihm als seinem Grunde. Dieser letzte Grund alles Realen ist nicht zu denken und zu fassen, wie man Endliches faßt und denkt, durch sinnliche Wahrnehmung oder durch geistiges Ergreifen, sondern durch unmittelbare Anschauung, durch eine Erfahrung. Die Seele muß das Leiden der Liebe erfahren, und dieß ist möglich, denn das Eine ist von Niemanden entfernt, obgleich es in anderm Sinne wieder über Allem und von Allen entfernt ist. Es ist bei denen, die mit ihm zusammenstimmen, die ihn berühren durch die Aehnlichkeit und die von ihm ausgehende Kraft. Das Eine ist das Größelose in Kraft, das Unendliche in Kraft. Bei der Betrachtung Gottes muß man den Verstand nicht wegwerfen, denn Gott ist nirgends so, daß er das Andere seiner beraube, sondern er ist demjenigen, der dorthin rühren kann, gegenwärtig; wer dieß nicht kann, dem allein ist er nicht gegenwärtig.

Wenn man diese und ähnliche Stellen bedenkt, und Plotin ist voll davon, so kann man sich von der leeren und inhaltslosen Abstractheit seines Gottesbegriffes nicht überzeugen, sondern wird eher geneigt, anzunehmen, daß die Fülle des christlichen Gottesbegriffes unbewußt auf ihn Einfluß gewonnen, einen Einfluß, den man sonst bei den Neuplatonikern anzunehmen gerne bereit ist.

Eine große Aehnlichkeit findet der Verf. zwischen Plotin und Dr. hinsichtlich des zweiten Princips. Das Erste, das die Möglichkeit von Allem, aber noch in sich selbst beschlossen ist, muß, einem allgemeinen Gesetze gemäß, ein von sich Abhängiges, sein Bild aus sich erzeugen. Dieses aus seiner überfließenden Fülle entstandene Andere war die erste γέννησις. Dieses Andere kehrt sich nach dem Einen, wird

von ihm erfüllt, ist der νοῦς, der zeitlos gezeugt ist, ohne daß eine Neigung, ein Wollen, eine Bewegung in dem Zeugenden anzunehmen wäre. Als Erzeugtes ist der νοῦς das vollkommenste Abbild seines Erzeugers, wie das Licht Abbild der Sonne. Or. hat ganz dieselbe Deduction.

Auch seine Ansichten von den verschiedenen Beziehungen des Logos hat Or. auf plotinische Sätze gegründet. Nach Plotin ist der νοῦς nur durch das Anderssein von seinem Erzeuger verschieden, er ist Eines, aber nicht absolut, sondern seine Einheit schließt Vielheit und Verschiedenheit ein, er ist Eines Vieles. Indem er sich im Anschauen des Einen von demselben unterscheidet, wird er Subject, indem er sich selbst anschaut, Object; ὄν und νοῦς sind durch einander bedingt, unterschieden und doch eins. Das Gedachte aber ist unendlich mannichfaltig, durch das Denken des Einen wird das Mögliche bestimmt und gestaltet. Dadurch entstehen die νοητά, die Ideen, die als Einzelne unterschieden und doch wieder zur Einheit zusammengefaßt sind.

So ist es auch ganz die Lehre des Or. vom Logos, wenn Plotin den νοῦς als die Gesammtvernunft, als das All des unveränderlichen wahrhaften Seyns, als das Leben, die Wahrheit, die intelligible Welt darstellt, wenn er das ἕν den ersten, den νοῦς den zweiten Gott nennt, der geringer als der erste und höher als alles andere ist, durch den das Erste sich offenbart, durch den man zum Ersten aufsteigt. Die Ansicht des Or. vom Geiste aber liegt in dem plotinischen Satze, daß nach demselben allgemeinen Gesetze, nach welchem jede Natur ein Nächstverwandtes aus sich zeugt, auch aus dem νοῦς die Allseele, sein Gedanke, sein Bild emanirt, das auf ihn hinblickt, von ihm Leben und Denkvermögen erhält und sich zu ihm verhält, wie er selbst sich zum ἕν. Die einzelnen Seelen sind aus der Allseele, wie die νοητά aus dem νοῦς. Die Allseele bildet die erscheinende Welt, wie der νοῦς die intelligible. Ἓν, νοῦς, ψυχή sind die plotinische Trias. Diese Trias,

bemerkt der Verf., habe mit der christlichen wenig mehr als den Namen gemein, fügt aber hinzu, daß sich ein allgemeiner Einfluß auf die christliche Trinitätslehre nicht verkennen lasse, und findet eben in dieser Anschließung den Grund der mangelhaften Auffassung der Trinität durch die Alexandriner, besonders durch Or. Sie mußten, sagt er, zur Emanation und Subordination gelangen, weil sie den Grundgedanken des neuplatonischen Systems, die Vorstellung einer in fortschreitender Bewegung sich gleichsam ausbreitenden Gottheit, einer successiven Selbstbestimmung und Entfaltung des Göttlichen festhielten. Das Verhältniß der intelligiblen Welt zu den Menschen wird von Plotin wie von Or. beschrieben, und dieser theilt auch Plotin's Ansicht von den Sternen, steht aber in vollkommnem Widerspruche mit der pantheistischen Ansicht Plotin's, nach welcher die Seele die vom *νοῦς* empfangenen Typen weiter ausbildet und ein Bild ihrer selbst, ein schwächeres Nachbild der im *νοῦς* geschauten *εἴδη* erzeugt. Aus diesem Nachbilde (*αἴσθησις*, niedre empfindende Seele) geht nach Plotin die erzeugende Naturkraft (das physische Leben) und dann immer niedrigere Gestaltungen bis zur Materie herunter, hervor. Or. nimmt eine Schöpfung aus Nichts an, und kann also die Materie, obgleich er sie mit plotinischen Ausdrücken bezeichnet, nicht als nothwendige Entwickelung betrachten. Dagegen lehrt er wie Plotin, daß der Mensch durch den Fall der Seele aus der intelligiblen Welt entstehe und in den Körper eingehe, und daß die Ursache dieses Falles in ihrem Bestreben, für sich zu seyn, liege. Der Abfall ist ein Act der Freiheit, die Verbindung mit dem Leibe eine göttliche Strafe. Wenn der Verfasser bemerkt, daß die eigentliche Ansicht Plotin's die gewesen sey, daß die Seelen unfreiwillig ihren früheren Zustand verlassen und zur bestimmten Zeit jede in ihren Leib eintreten, weil in Plotin's System kein Raum für die Freiheit sey, so bedarf diese letzte Behauptung des Beweises. Die tief-

sinnigen Untersuchungen, welche Plotin im achten Buche der sechsten Enneade über die Freiheit angestellt hat, scheinen gegen die Ansicht des Verf. zu sprechen. Vollkommen richtig aber bemerkt der Verf., daß die Lehre des Or. von der Rückkehr der Menschen durch den Logos zu Gott die entsprechenden plotinischen Gedanken, jedoch sehr modificirt und durch das Christenthum geläutert, ausdrücke.

So hat der Verf. das Verhältniß des Or. zum Neuplatonismus genügend nachgewiesen. Man sieht, Or. nahm von diesem philosophischen Gemeingute seiner Zeit auf, was seinem Zwecke diente, und er konnte viel aufnehmen, weil die Neuplatoniker nicht nur viele von den Fragen behandelten, welche die christliche Lehre beantwortet, sondern auch in einzelnen ähnlichen Ausdrücken viele Anhaltspunkte boten. Diese benutzte Or. nach seiner Convenienz, wie Philo früher gethan hatte, beide in der Ueberzeugung, jener der jüdischen, dieser der christlichen Glaubenslehre dadurch einen Dienst zu thun. Einzelne tiefere Untersuchungen der Platoniker, z. B. die über die Freiheit, ließ Or. liegen; die christliche Wissenschaft nahm sie später auf und schloß an sie eine weitere Entwickelung.

Mit der Frage über das Verhältniß des Or. zur Zeitphilosophie hängt die Frage über den Hauptgedanken seines Systems genau zusammen. Als diesen Hauptgedanken bezeichnet der Verf. die Idee von Gott, dem absolut Seyenden, der als solcher der Eine, Gute und Gerechte ist. Er tadelt Münscher, der als den Hauptgedanken des Or. den doppelten Satz angegeben hatte, daß Gott das vollkommenste Wesen sey, und daß alle vernünftigen Creaturen vollkommene Freiheit des Willens besitzen; ebenso Gieseler, der zu diesen beiden Sätzen noch den hinzugefügt hatte, daß die Zustände aller sittlich freien Wesen reine Ergebnisse ihrer Handlungen seyen, und er findet auch die Angabe Mosheim's nicht ganz richtig, der als diesen Hauptgedanken den Satz bezeichnet hatte, omnia ex divina

natura, rerum omnium fonte, ab aeterno manasse. Indem der Verf. aus dem von ihm aufgestellten Hauptgedanken des Dr. die Hauptzüge des Systemes desselben deducirt, läßt er ihn zu dem Gedanken des Höchsten und Ersten, als des allein Realen kommen, wodurch es der Urgrund alles Andern seyn müsse, und durch Abstraction von allem Gewordenen zu dem Begriffe der reinen Einheit, des einfachen Seyns. Indem nun Dr. dieses einfache Seyn seinem innern Wesen nach gefaßt habe, sey es ihm als das Gute und Vollkommenste, in seiner Beziehung aber auf die Mannichfaltigkeit des Endlichen als das Gerechte erschienen, so daß Gutes und Gerechtes wesentlich eins, und nur in der Beziehung verschieden seyen. Der Gedanke, daß Gott das absolute Seyn, und als solches der Inbegriff aller Vollkommenheit, aller Realität und alles wahren Wesens sey, führte ihn auf die Nothwendigkeit einer zeitlosen Entwickelung des göttlichen Wesens, einer ewigen Emanation, und zu der Folgerung, daß alles aus dem Urgrunde hervorgegangene Seyn auch göttlichen Wesens und ein Spiegel der Einheit und Vollkommenheit des Absoluten seyn müsse. — Bis hieher leitet sich Alles folgerecht aus dem von dem Verf. angegebenen Hauptgedanken her. Wenn aber nun hinzugesetzt wird, daß hieraus sich nicht nur die Wesensidentität des creatürlichen Seyns mit dem ursprünglichen, sondern auch die Unterordnung von jenem unter dieses herleite, wenn weiter gesagt wird, daß der Widerspruch, den das Daseyn der erscheinenden materiellen Welt mit ihrer Mangelhaftigkeit und Mannichfaltigkeit enthält, den Dr. zu dem Versuche veranlaßt habe, diesen Widerspruch durch die Annahme eines vorzeitlichen Abfalls der Geschöpfe von Gott zu lösen, daß er die Möglichkeit dieses Abfalls in ihrer Freiheit gefunden habe, und daß, indem diese Möglichkeit zur Wirklichkeit würde (d. h. die Creaturen aus ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott heraustreten), eine sittliche Differenz entstand — so ist dadurch

die consequente Ableitung aus dem Hauptgedanken unterbrochen, und man kann die Frage, welche der Speculation von jeher die größte Schwierigkeit bot, die Frage nach dem Grunde dieses Uebergangs vom Seyn zum Werden, oder wie man sie sonst ausdrücken mag, nicht übergehen. Wie war ein Abfall von Geschöpfen, die mit Gott gleichen Wesens sind, von Gott möglich? Dieser Grund muß in ihrem ursprünglichen Zustande vor dem Falle liegen. Münscher und Gieseler haben das gefühlt, und indem sie in den Hauptgedanken des Systems des Or. die Bestimmung über die Freiheit aller vernünftigen Geschöpfe mit aufnahmen, wollten sie den Grund des Abfalls bezeichnen, der von Or. als in den aus Gott hervorgegangenen vernünftigen Wesen bereits liegend consequenterweise angenommen werden mußte, weil im andern Falle in seinem Gedankengange eine Lücke eintreten würde. Nun muß freilich zugegeben werden, daß Or. durch seine Annahme die Erklärung des Grundes auch nur weiter zurückschob, aber er that damit nur dasselbe, was die speculative Philosophie auf diesem Punkte fast immer zu thun sich genöthigt sah.

Der Verf. fährt in seiner Deduction so fort. Der Abfall war ein Heraustreten aus der Einheit mit Gott. Durch ihn entstand bei den Creaturen eine sittliche Differenz. Diese machte, da Gott gerecht ist, die Schöpfung einer sinnlichen Welt nothwendig, welche die Güte Gottes dazu bestimmt hat, den vollkommenen Zustand zurückzuführen. Die Zurückführung wird bewirkt durch den Erlöser, und der gesammte Weltlauf ist ein Läuterungsproceß der gefallenen Geschöpfe.

Es fragte sich nun, wie von diesem Hauptgedanken aus die einzelnen Dogmen sich bei Or. gestalteten. Hier ergeben sich dem Verf. folgende Resultate. Or. nimmt die Lehre vom Daseyn eines Gottes, der Himmel und Erde geschaffen hat, erhält und regiert, wie diese gegen Polytheis-

mus und gegen Marcion bestimmt war, aus der Kirchenlehre an, läßt aber in der Polemik gegen Marcion die Gerechtigkeit Gottes in seiner Güte untergehen. Da die Kirchenlehre über das Wesen Gottes nichts enthielt, so war hier ein Raum zu weitern Forschungen gegeben. Or. stellte die Geistigkeit Gottes fest, doch läßt sich bei dieser Feststellung der schädliche Einfluß der neuplatonischen Philosophie bemerken, welche den abstracten Begriff des ὄν, nicht den eines lebendigen, geistigen Gottes gab. Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen und diese gegenwärtige Welt hat einen bestimmten Zeitanfang. So nahm Or. mit der Kirchenlehre an. Aber hier trat sein Hauptgedanke sehr einflußreich ein. Wie er sich Gott dachte, mußte er eine ewige Schöpfung annehmen, und um diese Annahme durchzuführen, war unerläßlich, eine ununterbrochene Reihe von Welten vor und ebenso nach der gegenwärtigen Welt anzunehmen. Die Welt ist aus Nichts geschaffen, lehrte die Kirche, und die griechischen Väter vor Origenes erklärten das so, daß sie die Materie erst durch Gott schaffen, und dann gestalten ließen. Or. aber setzte als Anfang eine Welt von vernünftigen Geistern und ließ die materielle Welt der Sünde wegen nach Materie und Form zugleich entstehen. Die Welterhaltung ist fortgesetzte Schöpfung und zugleich Regierung. Die Regierung der Welt ruht auf dem Gedanken einer Heilsordnung. Dabei war Vorherwissen und Vorsehung Gottes mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen. Diese menschliche Freiheit erhob Or. auf Kosten der göttlichen Gnade, ohne daß man ihn deßhalb des Pelagianismus beschuldigen dürfte, da die Principien seiner Dogmatik diesem ganz entgegengesetzt sind. Doch weicht seine Theodicee von der christlichen Wahrheit vielfach ab.

Zunächst kommt die Frage zur Betrachtung, wie Or. sich gegen die beiden Ansichten von dem Verhältnisse des Logos zum Vater, gegen die monarchianische und gegen

diejenige stellte, welche den Sohn zum Geschöpfe machte. Er vermied beide Gegensätze, behauptet der Verf., hob aber, da ihn der monarchianische näher berührte, die persönliche Selbständigkeit des Logos stärker hervor und begründete dadurch einen wirklichen Fortschritt dieses Dogma. Er scheine oft die Wesenseinheit des Sohnes zu leugnen, wolle das aber nicht, und es läge auch nicht im Zusammenhange seines Systems, vielmehr hätten er und Clemens zur Ueberwindung des Subordinatianismus mitgewirkt. Man müsse also diejenigen Stellen bei Or., in welchen die Beziehung auf die monarchianischen Gegner vorherrscht, nicht zu sehr urgiren, sondern durch solche berichtigen und ergänzen, in denen er sich unbefangener ausdrückt, weil man sonst seine ganze Auffassungsweise verkenne, wie das häufig geschehen sey.

Diese letzte Bemerkung ist auch gegen Neander gerichtet. Neander nämlich war, gleichfalls aus dem Zusammenhange des origenianischen Systemes heraus, auf ein verschiedenes Resultat gekommen. Der Verf. stimmt mit ihm in den Vordersätzen. Ein Urquell alles Daseyns, im absoluten Sinne Gott zu nennen, Quelle des göttlichen Lebens und der Seligkeit für eine ihm verwandte überirdische Geisterwelt. Das nothwendige Mittelglied aller Lebensmittheilung aus dem αὐτόθεος der Logos, die Gesammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes, deren Theilabstrahlungen sich von ihm aus durch die ganze Geisterwelt verbreiten. Dieser Logos gedacht als die dem einen göttlichen Urwesen entsprechende Urvernunft, als die Wahrheit an sich, als der absolut objective Logos, der sich den verschiedenen Bedürfnissen der vernünftigen Wesen gemäß in mannichfachen Formen darstellt, aber nicht so, daß verschiedene Erlöser anzunehmen wären, wie bei den Gnostikern, oder daß diese Darstellung in mannichfachen Formen bloße Verhältnisse und Begriffe in Gott bezeichnete, wie die Monarchianer meinten, oder daß man wie frühere Väter einen

λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς unterschied, sondern es sey anzunehmen eine Zeugung des Logos in zeitloser Gegenwart. Wie die Platoniker mit dem ὄν zugleich dessen Offenbarung im νοῦς setzten, so sey bei Or. mit der Herrlichkeit Gottes zugleich ihr Abglanz im Sohne gesetzt, und damit der Begriff einer ewigen Zeugung gegeben. Indem Or. diese festgehalten habe, habe er den Ausdruck von einer Zeugung aus dem Wesen Gottes verworfen.

Bis hieher, wie gesagt, stimmt die Ansicht Neander's fast ganz mit der des Verfassers. Von nun an gehen sie auseinander. Neander nämlich nimmt an, Or. habe in Folge der bis jetzt vorgetragenen Sätze gegen die Monarchianer die persönliche Selbständigkeit des Logos behauptet. In diesem Streite gegen die Monarchianer habe er nun zuweilen die Einheit des Wesens und die persönliche oder Subjectseinheit unterschieden, so daß es ihm nur darum zu thun gewesen sey, die persönliche Einheit zu bekämpfen, und diese Bekämpfung sey ihm auch ohne Zweifel das Wichtigste gewesen (d. h. die Bekämpfung des Satzes, daß Vater und Sohn keine verschiedene Personen oder Subjecte, sondern nur eine Person, nur ein Subject seyen), und er habe wohl wissen müssen, daß manche Kirchenlehrer, welche eine persönliche Unterscheidung behaupteten (d. h. daß der Vater eine Person und der Sohn eine Person sey), doch die Wesenseinheit zugleich festgehalten hätten. Nach dem innern Zusammenhange des origenianischen Systems sey aber beides (die persönliche Einheit und die Wesenseinheit) zusammengefallen, und wo er von dem Standpunkte desselben aus geredet habe, habe er zugleich die ἑτερότης τῆς οὐσίας und die ἑτερότης τῆς ὑποστάσεως oder τοῦ ὑποκειμένου behauptet, und daraus sey seine Behauptung gefolgt, daß man nur zum Vater und nicht zum Sohne beten müsse, obwohl Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben sey, und die Bemerkung, daß die Gnostiker in gewissem Sinne mit Recht behaupteten,

daß erst durch Christus der Vater geoffenbart worden und vorher bloß Herr und Schöpfer bekannt gewesen sey. Dieß habe den Or. veranlaßt, gegen eine Zeugung des Sohnes aus dem Wesen Gottes und gegen die Homousie beider zu sprechen.

Wie faßt nun der Verf. diesen Gegenstand? Er behauptet, die Ansicht Neander's (den er jedoch nicht nennt), daß nach dem inneren Zusammenhange des origenianischen Systems Einheit des Wesens und Einheit der Person zusammengefallen sey, und daß er vom Standpunkte seines Systems aus nicht nur die Verschiedenheit der Person, sondern auch die Verschiedenheit des Wesens habe annehmen müssen und wirklich angenommen habe, diese Ansicht sey unrichtig. Or. scheine nur die Wesenseinheit des Sohnes zu leugnen, und da Neander für seine Ansicht sehr klare Stellen beibringt, deren Inhalt nicht zu beseitigen ist, so mußte der Verf. den bereits erwähnten Grundsatz in dieser Beziehung aufstellen und geltend machen, er mußte behaupten, Or. habe in den von Neander angeführten Stellen mehr gesagt, als er sagen wollte, oder sey über seine Ansicht selbst hinausgegangen, um die der Gegner desto schärfer zu bekämpfen. Prüfen wir die von beiden Seiten angeführten Stellen, um ein sicheres Urtheil zu erhalten. Neander führt zuerst in Ioh. XX, 16. für sich an. Diese Stelle enthält folgende Sätze: 1) Der Logos war in Gott und ging von Gott aus. Gott war, so lange der Logos in ihm war, gleichsam der Ort des Logos. Nach seinem Ausgehen von Gott war der Logos in einer andern *κατάστασις*, als da er noch in Gott war; aber der Sohn ist, obgleich ausgegangen, doch im Vater, und der Vater in ihm. Dieß enthalte einen scheinbaren Widerspruch, weil das Ausgegangenseyn und das in Gott Seyn zugleich gesetzt werde. 2) Um diesen Widerspruch zu beseitigen, hätten Einige angenommen, der Sohn sey aus der Wesenheit des Vaters gezeugt, wobei nach Analogie der körper-

lichen Zeugung anzunehmen seyn würde, daß Gott um den Theil der Wesenheit, welchen er dem Sohne mittheilt, weniger geworden sey. Dieses sey aber eine rohe, körperliche Ansicht und verrathe eine gänzliche Unfähigkeit, sowohl die Idee einer unkörperlichen und unsichtbaren Natur zu fassen, als zu begreifen, daß nur die unkörperliche Natur Wesenheit sey; es sey eine grobe Verwechselung der körperlichen Ortsveränderung mit dem Uebergehen aus einer κατάστασις in die andere. Erläuternd setzt Origenes ib. XX, 17. dazu, dieser Satz erhalte größere Klarheit, wenn man das Ausgehen anderer Mächte vom Vater vergleiche, und zwar solcher, die nicht vom Vater gesandt seyen, und so müsse man auch dem Begriffe des τόπος eine genaue Untersuchung widmen. Das Letztere findet er besonders wichtig in Beziehung auf Jesu Seele, was uns hier nicht weiter angeht. Zunächst betrachten wir in Ioh. II, 2—3. und geben auch hier die in dieser Stelle enthaltenen Sätze: 1) ὁ θεὸς ist der ἀγέννητος αἴτιος τῶν ὅλων; dagegen θεὸς ist der Logos; 2) ὁ λόγος ist die Quelle desjenigen Logos, der in den λογικοῖς ist; λόγος ist dieser Logos in den λογικοῖς; 3) die Furcht vor Zweigötterei hat bei frommen Christen zwei Irrthümer veranlaßt; a) die ἰδιότης des Sohnes ist dieselbe, wie die des Vaters, und nur dem Namen nach ist der Sohn Gott; b) der Sohn hat keine Gottheit; seine Eigenthümlichkeit und seine Wesenheit κατὰ περιγραφὴν ist eine vom Vater verschiedene. 4) Beide Irrthümer lösen sich so: ὁ θεὸς ist bloß der αὐτόθεος, außer diesem ist Alles durch Theilnahme an seiner Gottheit Gegöttlichte nur θεὸς, auch der Erstgeborne aller Creatur. Dieser aber ist herrlicher, als die andern Götter außer ihm, weil er der Erste (zuerst) bei Gott war und dessen Gottheit auf sich zog. Die Götter sind nach dem wahren Gotte geformt, sind Bilder eines Urbildes. Dieser Bilder Urbild ist der Logos bei Gott, der im Anfange bei Gott war und immer bei Gott blieb. Daß er aber das

Urbild und der Erste ist, kommt bloß daher, daß er bei Gott ist und in der unablässigen Anschauung der väterlichen Tiefe beharrt. 5) Hiernach könnte scheinen, daß der θεὸς λόγος den θεοῖς gleichgestellt würde, dieß ist aber nicht der Fall; denn der θεὸς λόγος vermittelt die Gottheit für die θεοί; der Logos in den λογικοῖς verhält sich zu dem θεὸς λόγος, wie dieser zu dem αὐτόθεος. Dieser αὐτόθεος ist für die θεοὶ Quelle der θεότης, der Sohn für die λογικοὶ Quelle des Logos. Um in dem zu seyn, was des Logos ist, muß man entweder den Logos fassen, der im Anfange bei Gott war, oder dem fleischgewordenen Logos anhängen, oder an Einem Theil nehmen, der an diesem Logos Theil genommen hat. — Wir gehen zu in Ioh. II, 6. fort. Hier ist zu bemerken der Unterschied von ὑπὸ und διὰ in Bezug auf den Logos und den Gott. Das Andere bezieht sich auf das Verhältniß des Sohnes zum Geiste. — Sehr bedeutend ist in Ioh. II, 18, wo der Satz widerlegt wird, daß, weil der Vater Licht heiße und der Sohn Licht heiße, der Sohn an Wesenheit nicht vom Vater verschieden sey. Die Widerlegung wird durch die Unterscheidung des Lichtes, in dem keine Finsterniß ist (des Vaters), und des Lichtes, das in die Finsterniß scheinet (des Sohnes), und durch die Bemerkung geführt, daß der Vater der Wahrheit, der Weisheit und des Lichtes höher seyn müsse, als Wahrheit, Weisheit und Licht. — Nun noch de orat. 15. Der Sohn ist seiner Wesenheit und Substanz nach ein Anderer, als der Vater. — In dieser Stelle ist offenbar keine polemische Rücksicht, sondern es ist ein für sich bestehender, als erwiesen vorausgesetzter Satz ausgesprochen.

Diese bis jetzt besprochenen Stellen, behauptet der Verf., haben fast alle eine polemische Beziehung auf die Gegner der Persönlichkeit des Logos, und müssen nicht zu sehr urgirt werden. Der Verf. gibt selbst zu, daß nicht alle diese Stellen diese Beziehung haben. Von in Ioh. 16.

sagt er, der Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν werde hier offenbar nur um der irrigen Folgerungen wegen bestritten, die daraus gezogen werden könnten. Es war aber gar nicht nöthig, diese Stelle durch eine solche Bemerkung über ihren Zweck für die gegnerische Behauptung untauglich zu machen, denn sie erklärt sich nur gegen die Annahme einer körperlichen Zeugung aus Gott und gegen die Unfähigkeit zu einer rein geistigen Auffassung. Warum Dr. in dieser Stelle so großes Gewicht auf den Begriff des τόπος legt, sieht man aus Plotin (IV, 3, 20). Andere Stellen, bemerkt der Verf., behaupteten die Wesenseinheit des Sohnes und des Vaters geradezu. Er führt de princ. I, 2, 9. als eine solche Stelle an. Da steht aber das „gleichwesentliche" nur in der schnitzer'schen Uebersetzung; das Original hat: in sua proprietate (ἰδιότητι) subsistens, und sagt nur, daß der vapor oder vigor der unermeßlichen Kraft Gottes, der aus der Kraft, wie der Wille aus dem Geiste hervorging, eine eigene Subsistenz habe. Von der Gleichwesentlichkeit ist nichts gesagt. — In der aus den Fragmenten zum Briefe an die Hebräer angeführten Stelle ist die Rede von einer besondern Weise der h. Schrift, durch Andeutungen die Menschen einem feineren Verständnisse zu nähern. So brauche die Schrift das Bild des vapor, um wenigstens ein theilweises Verständniß des Satzes zu eröffnen, daß Christus aus Gottes Kraft hervorgegangen, und daß die aus Gott hervorgehende Weisheit aus seiner Substanz gezeugt sey. Die körperliche ἀπόῤῥοια sey ein Bild, durch das jenes Ausgehen als eine echte und reine ἀπόῤῥοια der Herrlichkeit des Allmächtigen verstanden werden solle. Indem aber die h. Schrift diese Bilder gebrauche, gebe sie aufs deutlichste zu erkennen, daß eine Gemeinschaft der Substanz des Vaters mit der des Sohnes bestehe, und das zwar deßhalb, weil bei

einem Ausflusse immer die ὁμοουσία des Ausfließenden und der Quelle des Ausflusses vorausgesetzt werden müsse. — Diese Stelle würde allerdings beweisend seyn, wenn sie nur selbst unverdächtig wäre, aber sie ist aus der rufinischen Uebersetzung der Apologie des Pamphilus genommen, und der Verdacht liegt sehr nahe, daß eben in einer Stelle dieses Inhalts Aenderungen des Uebersetzers und vielleicht schon des Verfassers eingetreten sind, um so näher, da eine andere aus dieser Uebersetzung erhaltene Stelle offenbare Beziehung auf die nicänischen Bestimmungen hat. — Als die Hauptstelle für seine Ansicht erklärt der Verf. die Stelle in Ioh. II, 2—3, die wir bereits besprochen haben, und aus welcher nur ein höherer Rang des Sohnes, aber keine ausschließende Gleichwesentlichkeit mit dem Vater hervorgeht. — In der Stelle in Ioh. XIII, 34. erklärt der Verf. den bildlichen Ausdruck, daß nicht nur Menschen und Engel intelligibler Speise bedürftig seyen, sondern daß auch der Christus des Gottes von dem allein unbedürftigen und selbstgenügsamen Vater, so zu sagen, versorgt werde, für die Gleichwesentlichkeit. In den andern Stellen, die er noch beibringt, ist entweder gesagt, daß der Sohn, was er ist, vom Vater empfängt, oder daß die Subsistenz des Sohnes vom Vater kömmt, oder daß der Heiland die Figur der Substanz Gottes, der Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen ist.

Der Verf. setzt zur Erläuterung bei, daß es ganz dasselbe sey, ob Or. sage, der Vater läßt seine θεότης ausströmen und ein selbständiges Daseyn gewinnen, oder seine wesenhaften Gedanken; denn Gottes Wesen und Gedanken seyen ihm eins, weil er dieses als das rein geistige, intelligible Seyn betrachte. Aber dieß ist es nicht, worauf es hier ankommt. Es ist keine Frage, daß aus dem Hauptgedanken des Or. die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater folge; es fragt sich nur, ob Or.

diese Folge überall festgehalten habe. Und da muß man unbedenklich mit Neander erklären, daß er das nicht gethan habe; denn die Stellen, welche der Verf. für sich anführt, sprechen (die verdächtigen ausgenommen) die Gleichwesentlichkeit nirgends bestimmt aus, da hingegen die von Neander angeführten, besonders die wichtigste (de orat. 15), diese Gleichwesentlichkeit aufs bestimmteste leugnen.

Dem Or. arianische Lehre zuzuschreiben, ist ganz falsch; die Bemerkung des Verfassers aber, daß bei Or. sich noch kein bestimmter Sprachgebrauch von ὑπόστασις, οὐσία und ὑποκείμενον finde, spricht ebenso sehr für, als gegen ihn, und führt zu dem Hauptpunkte, daß Or. über den Begriff der Gleichwesentlichkeit mit sich selbst nicht im Reinen gewesen sey und sein neuplatonisches Princip mit den treffenden Stellen der Schrift nicht ganz in Einklang zu setzen wußte. Der Verf. gibt auch selbst zu, daß Or. den Sohn nur ein in Beziehung auf uns vollkommenes Bild heiße, daß er das wahre Licht über den Sohn setze, daß er dem Vater größere θεωρία und γνῶσις gebe, als dem Sohne, und diesen als ἀγαθὸς, aber nicht als κυρίως ἀγαθὸς bezeichne; er gesteht zu, daß Or. hier in Widerspruch mit sich selbst befangen sey, was die Consequenz seines Systems, wie es uns vorliegt, aufhebt. Der Verf. kann diese Consequenz auch nur dadurch retten, daß er die Ansicht, nach welcher Or. den Sohn als den objectiv gewordenen Gedanken Gottes, gleich mit dem Wesen Gottes, und daher sein Wesen eben als dieses, als die ὑπόστασις τῶν θεωρημάτων τοῦ θεοῦ begriff, als die eigentliche und eigenthümliche Ansicht des Or. ansieht. — Wie dieser Widerspruch des Or. sich erkläre, ist eben gesagt worden; bei der Darstellung des Verfassers bleibt immer die Frage, warum denn Or. in einzelnen Stellen auch ohne polemische Tendenz so ganz von seiner eigenen

und eigenthümlichen Ansicht abgewichen sey. Wir wollen hier gleich bemerken, daß wir die Aeußerung des Verfassers (S. 271) etwas zu stark ausgedrückt gefunden haben. Er nennt da die Behauptung Mosheim's, daß Or. zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes gelehrt und in den wichtigsten Dingen geschwankt habe, völlig ungegründet, und setzt hinzu: wie die Gedanken des Or. über die wichtigsten Punkte in einem innern großartigen Zusammenhange stehen, so stimmen auch seine Schriften aus früherer und späterer Zeit wohl zusammen. Wir würden lieber gesagt haben: in den Hauptgedanken des Or. liegt die Möglichkeit eines consequenten Systems, es läßt sich aber nicht leugnen, daß ihm die Ausführung dieses Systems nicht vollständig gelungen ist, und daß sich in seinen uns vorliegenden Schriften Vieles findet, was sich mit seinen Hauptgedanken nicht vereinigen läßt. Nur wenn man dieses ausscheidet, kann von einem consequenten Systeme des Or. gesprochen werden.

In Bezug auf die Lehre des Or. vom heiligen Geiste ist der Verf. mit der angenommenen Ansicht einverstanden und fügt einiges Treffende über Wesen und Wirksamkeit des Geistes hinzu. In der Lehre von der ursprünglichen Welt hat er zwei Punkten eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, der reinen Geistigkeit der ursprünglichen Vernunftwesen und ihrem Verhältnisse zu Gott. Was dieses Verhältniß betrifft, so gibt er zu, daß Gott und jene Wesen von Or. als gewissermaßen Eines Wesens bezeichnet werden, daß sie aber nach der Ansicht des Or. deßhalb doch nicht das absolute Seyn und Leben, nicht das Urgute oder Gott selbst seyen, weil ihnen die göttliche Natur nur aus Gnaden mitgetheilt sey. Zum Beweise führt der Verf. die Stelle aus Hieronymus Briefe an Avitus an, in welcher als Lehre des Or. angegeben wird, daß Vater, Sohn, Geist, Engel, Mächte, Herrschaften und die übrigen Kräfte und der Mensch selbst secundum animae dignitatem unius substantiae seyen

und daß deßhalb Gott und alle die Genannten quodammodo unius substantiae seyen, wozu Hieronymus bemerkt: unum addit verbum quodammodo, ut tanti sacrilegii crimen effugeret, et qui in alio loco filium et spiritum sanctum non vult de patris esse substantia, ne divinitatem in partes secare videatur, naturam omnipotentis Dei angelis hominibusque largitur. Diese Stelle ist für den vorliegenden Satz allerdings beweisend, spricht aber zugleich dafür, daß Or. ausgesprochen hatte, Sohn und Geist seyen nicht aus der Substanz des Vaters, und gibt den Grund an, der den Or. zu dieser Annahme veranlaßte, die Furcht nämlich, durch die Behauptung der Gleichwesentlichkeit eine Theilung in der Gottheit zu setzen, und der Verf. macht selbst die Bemerkung, welche gegen die angenommene Consequenz des Or. spricht, daß dieser durch eine consequentere Entwickelung der Lehre vom Logos und von der Schöpfung aus nichts diesen Widersprüchen hätte entgehen können.

Die reine Geistigkeit der Vernunftwesen war von Früheren besonders auf den Grund der Aeußerungen des Or. (de princ. II, 2) als von Or. nicht angenommen dargestellt worden. Allerdings scheint Or. sich in dieser Stelle für eine gewisse Körperlichkeit der Vernunftwesen in allen Zuständen auszusprechen.

Wenn bewiesen werden könnte, sagt Or., daß irgend eine Natur, außer dem Vater, dem Sohne und dem Geiste, ohne Körper leben könne, so könnte man auch die vernünftigen Naturen als unkörperlich setzen. Dieser Beweis aber sey unmöglich, solius namque trinitatis incorporea vita existere recte putabitur. Er setzt aber hinzu, eine vollständigere, vom heiligen Geiste unterstützte Untersuchung dieses Gegenstandes finde vielleicht noch einen geheimen Sinn in Schriftstellen (welches dem Zusammenhange nach wohl nur ein solcher Sinn seyn kann, der für die vollkommene Geistigkeit der vernünftigen Natur spricht). — Der Verf. nun behauptet, daß

die vorherrschende Ansicht des Or. die gewesen seyn müsse, daß die vernünftigen Wesen im Anfange ganz körperlos waren, weil er die Seelen für älter, als die Leiber, erkläre, weil seine ganze Theorie von der doppelten Weltschöpfung, der Weltordnung und Wiederbringung auf der Voraussetzung der anfänglichen Unkörperlichkeit der vernünftigen Wesen beruhe und weil ihm diese Voraussetzung von den meisten seiner Gegner Schuld gegeben werde, wozu noch die bestimmten Erklärungen in Io. I, 17; in Matth. XV, 35; in Io. XIII, 14. und XIX, 5. kämen. Die Stellen, in welchen Or. einen körperlosen Anfang der vernünftigen Seelen geleugnet haben soll, hält der Verf. für rufinische Interpolationen, und dieß besonders auch deßhalb, weil gerade in ihnen das sonst so selten bei Or. vorkommende Wort trinitas sich finde.

Es ist immer bedenklich, für den Beweis eines Satzes zur Annahme von Interpolation seine Zuflucht nehmen zu müssen. Da Or. so viele Grade des Körperlichen annahm, dessen höchster sich der Natur des Geistes menschlicher Betrachtungsweise nach nähert, so wäre wohl eher zu vermuthen, daß das oben angeführte quodammodo mit der in Frage stehenden Behauptung in Zusammenhang stehe. Einen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist und den vernünftigen Geschöpfen setzte Or., indem er nur von einer gewissen Einerleiheit ihrer Substanz sprach. Wenn man annehmen dürfte, daß Or. diesen Unterschied in eine feine Körperlichkeit oder ein dieser ähnliches Verhältniß gesetzt hätte, so wäre, in seinem Sinne, zugleich ein Grund jenes ersten Abfalls gegeben und eine Lücke in seinem Gedankengange ausgefüllt.

In den bisher betrachteten Theilen seiner Schrift war der Verf. vielfach von seinen Vorgängern abgegangen, bei den nun folgenden Abschnitten ist dieß nur in geringem Grade der Fall, und es genügt, die Resultate seiner Forschungen anzugeben, um dadurch erkennen zu lassen, wie

er seine Aufgabe, das System des Or. aus dessen Hauptgedanken zu entwickeln, gelöst habe.

Er sagt in Bezug auf die Sinnenwelt Folgendes. Die größte Mannichfaltigkeit und Mischung herrscht in der sichtbaren Welt. Weder die sittliche, noch die äußere Verschiedenheit der Menschen kann von dem gerechten und einen Gotte herkommen; sie kömmt von der freien Selbstbestimmung, durch welche eine uns unbekannte Willensthat geschah, wodurch die vernünftigen Wesen aus der Einheit mit Gott gingen. Da sie nun nicht mehr gleich waren, so konnte auch Gott sich nicht mehr gleich gegen sie verhalten; er schuf die sichtbare Welt zur Strafe für die drei Classen der Abgefallenen: für die (ganz oder) großentheils in der Gemeinschaft mit Gott verharrenden höheren Geister, für die Dämonen, die ganz abfielen, und für die Menschen, die zwischen beiden in der Mitte stehen und auf der niedrigsten Stufe in Thierkörper versetzt werden können. Der Grundstoff der sichtbaren Welt ist die Hyle, das formlose, unendlich bestimmbare materielle Seyn, von Gott aus dem Nichts hervorgebracht, weil ohne diese Annahme die Allmacht Gottes beeinträchtigt und ein Dualismus gelehrt würde, die Bildung der Materie aber so gut, als die Schöpfung aus der Allmacht Gottes erklärlich sey, und der Ausdruck *καταβολὴ τοῦ κόσμου*, der aber wegen möglichen Mißverstandes Ungeweihten nicht erklärt werden dürfe, dafür spreche.

In der Weltordnung zeigt sich die göttliche Güte, wie in der Schöpfung die göttliche Gerechtigkeit. Die göttliche Güte hat die sichtbare Welt zu einem Läuterungsorte für die Gefallenen eingerichtet, und so sind Güte und Gerechtigkeit identisch. Die Gefallenen können vermöge ihrer freien Selbstbestimmung sich reinigen und wieder emporsteigen. Das letzte Ziel ist, daß das Ende wieder der Anfang werde (die Wiederbringung). Die Leitung des reinigenden

Strebens hat der Sohn (die Weisheit); er durchdringt mit seiner Macht und Weisheit das Universum. Die Geschöpfe aber folgen dieser Leitung frei. Die göttliche Präscienz ist nicht der bestimmende Grund von dem, was künftig geschieht, sondern, was künftig geschieht, ist der bestimmende Grund des göttlichen Vorherwissens um dasselbe. Gott überschaut vom Anfange an die ganze Reihenfolge aller Wirkungen und Ursachen, kennt also alle Erscheinungen und Handlungen, ehe sie geschehen, und weil sein Vorherwissen ein untrügliches ist, so muß ihm der Erfolg immer entsprechen. Im Erfolge liegt die Ursache des göttlichen Vorherwissens, nicht umgekehrt. Die Providenz unterwirft das Einzelne und Zerstreute einer höhern Einheit. Nichts geschieht ohne sie, wohl aber Vieles ohne den göttlichen Willen, d. h. die bestimmte und bestimmende Richtung Gottes auf einen Zweck oder Gegenstand. Der Grund des Bösen liegt nicht in Gott, nicht in der menschlichen Vernunft, nicht in den menschlichen Trieben, auch nicht in der Materie, sondern im Teufel, der aber nicht ursprünglich böse ist. Er hat das Seyn von Gott, aber nicht, daß er böse ist. Das Böse ist das οὐκ ὄν, und als solches ohne Grund, aber seine Entstehung liegt im Abfalle des Satans. Das Böse entsteht nicht mit oder nach dem Willen Gottes, er hat es nur nicht verhindert, er läßt es zu, weil er die Freiheit nicht aufheben kann. Den Menschen ist die That freigegeben, aber ihren Erfolg leitet Gott zum Besten. Das Böse bleibt aber immer böse und strafbar, und man muß Böses und Uebel nicht verwechseln.

Die **Engel** sind überhaupt vernünftige Wesen und theilen sich in drei Classen: Götter, die wahrscheinlich ganz in Vereinigung mit Gott blieben; Erzengel, Throne, Fürstenthümer, Gewalten (dazu die Gestirne), und Engel, die auf der Erde wirken, von denen die höchsten über die verschiedenen seit dem Thurmbaue entstandenen Völker gesetzt sind.

Jeder Mensch hat einen Engel, der ihn mit Gott vermittelt; alle Dinge in der Natur haben Engel.

Die Dämonen sind Engel des Satans, in ätherischen gröberen Körpern in der irdischen Luft, die Götter der Heiden, welche Laster und Landplagen und Zauberei bewirken. Ihr Zweck ist, die Menschen vom Dienste des wahren Gottes durch böse Gedanken, Irrlehren ꝛc. abzuziehen. Die Christen sind durch den Erlöser gegen sie geschützt. Sie sind Werkzeuge Gottes und werden nach ihren Thaten gerichtet; aber alle, auch der Teufel selbst, können sich noch bekehren.

Die Menschen sind nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Dieses Ebenbild ist in ihrem Geiste, nicht in dem Körper oder der Seele. Dieses ursprüngliche Ebenbild ist εἰκών; der Mensch verlor es und wird durch Christum wieder restituirt. In diesem wiederhergestellten Zustande hat er ομοίωσιν.

Das eigentliche Abbild Gottes ist der Logos; nach ihm wurden die andern menschlichen Seelen geschaffen. Der Mensch fiel, vom Satan verführt; es verschwand die Liebe, das Geistesleben, es wurde der endliche Verstand, das individuelle Leben. Der Geist wurde Seele und soll wieder Geist werden. Die gefallene Seele wurde zur Strafe in die sichtbare Welt gestoßen und in materielle Leiber eingeschlossen (Gen. 3). Adam ist der Repräsentant des Menschengeschlechts. Die jedesmalige Beschaffenheit des Leibes wird bedingt durch den früheren sittlichen Zustand des Individuums. Im Körper ist ein Lebenskeim, aus dem eine vollkommene Gestalt sich entwickeln kann. Die niedere Seele, die im Blute ihren Sitz hat, belebt den Körper; sie kann Vorstellungen (φαντασίας) von außenher aufnehmen, die ihr den Impuls (ὁρμή) zu einer bestimmten Thätigkeit geben. Sie erregt im Körper die πάθη, ist also Vorstellungs- und Begehrungsvermögen. Außer der niedern Seele hat

der Mensch auch eine ψυχὴ λογικὴ (λόγος, πνεῦμα); der Geist ist das Logische, die Vernunft, der Logos in seiner Verendlichung und Entäußerung an die Menschheit. Der Grad der Theilnahme an diesem Logos ist unendlich verschieden. Bis zu einem gewissen Grade kann die menschliche Vernunft auch jetzt noch das Göttliche erkennen, als Erinnerung nämlich an Früheres. Der göttliche Logos spricht in ihr als Gewissen. Sie bleibt immer vom Bösen unberührt; durch sie soll der Mensch das Fleisch besiegen, die Seele überwinden, geistig werden. Der Abfall von Gott hatte Allgemeinheit der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit zur Folge. Nur Christus ist sündenlos. Die Neigung zum Sündigen ist Allen schon von Natur eigen, im Kinde schlummernd, mit dem Bewußtseyn erwachend. Die Vernunft verdunkelte sich mit dem Abfalle; das wahre Leben verschwand, und die Creatur war in der Gewalt des Satans und seiner Dämonen. Gegen ihn ist der Sohn Gottes als Erlöser bestimmt. Da dieser aber an sich unfaßlich ist, so mußte er Mensch werden, um die Menschen allmählich an seinen Glanz zu gewöhnen, und so muß er auch allen andern gefallenen Vernunftwesen in einer analogen Gestalt erscheinen.

Die Menschwerdung (die Annahme der vollständigen Menschennatur durch den Logos) ist nicht eine Losreißung der göttlichen Natur des Sohnes von ihrer wesentlichen Einheit mit dem Vater und Einschließung in die menschliche Natur, auch nicht eine Trennung im Wesen des Sohnes selbst, daß etwa ein Theil seines Wesens in Christo wohnte und ein Theil anderswo oder überall gegenwärtig sey; denn das rein geistige, göttliche Wesen existirt überall in seiner Totalität; auch ist es nicht so zu verstehen, daß der Logos durch sein Einwohnen in der menschlichen Natur von deren Schwachheiten afficirt würde; er bleibt unwandelbar und wird nur gleichsam Fleisch. Auch seine Seele er-

fährt bei der Menschwerdung keine wesentliche Veränderung. Diese Seele war jeder andern vernünftigen Seele gleich, nur daß alle ihre Empfindungen unter der Herrschaft des Geistes standen. Sie kam aus den obern Regionen, verband sich bei der Geburt mit einem materiellen Leibe und entwickelte sich analog dem allgemeinen Bildungsgange der menschlichen Natur, mit vollkommener Freiheit, indem sie alle Stufen desselben successiv durchlief. Die Ausdrücke, die Göttliches, und die, die Menschliches von ihm aussagen, muß man genau unterscheiden, wie Jesus selbst that. In und nach der Menschwerdung aber sind beide nicht mehr getrennt, sondern zur innigsten Einheit verschmolzen. Jesu Seele nämlich beharrte in ihrem früheren Zustande in unzertrennlicher Gemeinschaft mit dem Logos, sie konnte ihn also völlig in sich aufnehmen, ganz in ihm aufgehen, mit ihm wesentlich eins werden. Diesen Vorzug gab ihr die Gerechtigkeit Gottes wegen ihrer sittlichen Würdigkeit. Sie hatte Freiheit der Wahl, aber ihr Wille und ihre Liebe hob jede Möglichkeit der Sünde für sie auf. Dieser innigen Verbindung wegen nennt die Schrift seine göttliche Natur mit menschlichen Prädicaten und seine menschliche mit göttlichen. Jesu Seele vermittelt den Logos und den Leib. So entsteht der Gottmensch, in dem sich das ewige Wort mit der vergotteten Seele zur Einheit der Person verbindet. Der Leib ist ganz dem unsrigen gleich, nur rein, weil er übernatürlich im Leibe der unbefleckten Jungfrau erzeugt wurde. Der Leib ist mit der vom Logos durchdrungenen Seele, wie früher diese Seele mit dem Logos, vereinigt und dadurch selbst in die göttliche Natur verklärt. Er wurde ätherisch, konnte sich in jede Gestalt verwandeln. Aber diese Herrlichkeit blieb während des irdischen Lebens Jesu verhüllt, zeigte sich erst nach der Auferstehung und wurde bei der Himmelfahrt vollendet. Jetzt ist der Menschensohn nicht mehr Mensch, sondern ganz

Gott, ganz derselbe mit dem Logos. Er ist allgegenwärtig, und seine zweite Zukunft wird bloß eine geistige in den Herzen seyn.

Die Erlösungsthätigkeit Christi stellt sich so dar. Der Logos erschien im Fleische, um die Folgen des Abfalls für die Menschheit aufzuheben und ihr ein neues, unvergängliches Leben mitzutheilen. In seiner Person ist die vollendete Einheit des Göttlichen und Menschlichen; dadurch wurde er Mittler zwischen Gott und Menschen, der Anfangspunkt des neuen Lebens für die Gläubigen. Zu diesem Zwecke geht er selbst den ganzen Entwickelungsgang der menschlichen Natur durch und zeigt sich Jedem nach seiner Fassungskraft und seinem sittlichen Standpunkte. Erlöser ist der ganze Christus als der Gottmensch, und er ist es dadurch, daß er das Getrennte zuerst in sich vereinigt und durch seine irdische Erscheinung es auch den Andern möglich gemacht hat, diese Vereinigung auch in ihnen selbst zu vollziehen. Er erlöset durch seine Lehre, seine Wunder, sein vorbildliches Leben, sein Leiden, seinen Tod und seine fortgesetzte Thätigkeit im Himmel. Seine Lehre ist die Offenbarung der absoluten Wahrheit und hat zu ihrem wesentlichen Inhalte ihn selber. Der Beweis ihrer Wahrheit liegt in ihrem Inhalte und ihrer Kraft. Sie hat einen einfachen und einen höhern Sinn. Seine Wunder sind großentheils wahr, alle aber Symbole seiner reinigenden und heiligenden Thätigkeit. Sein Wandel ist das Muster sittlicher Vollkommenheit. Sein Tod hat die Erlösung, Versöhnung und Reinigung der sündigen Welt bewirkt: die Erlösung durch die Loskaufung aus der Gewalt des Satans, die Versöhnung durch Opfer, die Reinigung durch die Verleihung der Kraft, die Sünde selbst zu vernichten. Die Seele Jesu ist der Kaufpreis an den Teufel und der Tod Jesu wird mit dem freiwilligen Tode fürs Vaterland und mit dem Märtyrertode verglichen. Die Opfer des A. T. sind Typen auf

das Opfer Christi. Versöhnend ist dieser Tod, weil er in unserer Natur für uns litt und als Haupt der Menschheit deren Stellvertreter ist. Die Folge des Todes ist Vergebung der Sünden, die durch den Glauben angeeignet wird, und die Aufhebung aller andern Opfer. Von seinem Fleische geht eine heiligende Kraft aus, die in Jedem, der sie annimmt, die Sünde verzehrt. Diese Kraft konnte erst mit und nach seinem Tode zur vollkommenen Wirksamkeit gelangen. Jesus starb nicht bloß für die Menschen, sondern für die ganze heilsbedürftige Welt. Er setzt auch im Himmel seine Wirksamkeit zum Heile der Abgefallenen fort. Auch im Himmel geschah etwas seinem Kreuzestode Aehnliches zur Versöhnung der Geister; er hat auch im Himmel die Lebenskraft seines Leibes als geistiges Opfer ausgegossen. Auf Erden setzt er immer noch das Werk seiner Heiligung und Reinigung an den Erlöseten fort, bis endlich die Sünde und mit dieser der Tod von der Welt gänzlich hinweggenommen, Alles ihm völlig unterworfen und in seine eigne Vollkommenheit verwandelt ist.

Dieß führt zur Betrachtung der Heilsordnung. Der erlösenden Thätigkeit Christi muß die freie Selbstbestimmung des Menschen entgegenkommen, welche sein Verdienst ergreift und seiner Leitung sich willig hingibt. Dieß thut zunächst der Glaube, welcher eine Wirkung des Geistes Christi ist, die uns die Augen des Geistes öffnet, eine Gnadengabe, welche Vergebung der Sünden, Erneuerung des innern Menschen, Gemeinschaft mit Christo und entsprechende Gesinnung wirkt, die sich in Werken offenbaren muß. Der Gläubige nimmt den Gegenstand des Glaubens in sich auf und eignet sich Christum nach seinen mannichfaltigen Beziehungen an, wodurch verschiedene Grade des Glaubens und folglich der Seligkeit entstehen. Der Glaube muß in beständigem Wachsthume im Erkennen und Lieben fortschreiten; Glauben und Erkennen sind nicht dasselbe. Die πίστις

ψιλή ist die unterste Stufe des Glaubens und beruht auf der Auctorität des Herrn. Sie hat nicht den ganzen Umfang der geoffenbarten Wahrheit zum Gegenstande, sondern nur ihre äußere Form und geschichtliche Erscheinung. Aber dieser Glaube ist unerläßliche Bedingung, nothwendiger Durchgangspunkt für den höhern Glauben, das Schauen (ἐπιστήμη, γνῶσις, θεωρία); Christum als Weisheit und Wahrheit zu erkennen, ist das Höchste. Neben dem Wachsthume in der Erkenntniß muß das Wachsthume im Guten, in der Heiligung hergehen; der Weg zum Wissen beginnt mit dem Thun, und auch dessen Anfangspunkt ist der Glaube. Schon die πίστις ψιλή hat die Kraft, den Menschen durch Drohung und Hoffnung von seinen Sünden zu bekehren. Die Liebe entsteht erst mit der Erkenntniß der Wahrheit. Das Ziel wird nur durch Kampf gegen das Fleisch und die feindseligen Mächte erreicht. Der Anfang des Bösen liegt in uns; Kämpfe und Versuchungen leitet die Vorsehung, läßt sie aus weisen Absichten zu und vertheilt sie gerecht. Die Kraft gegen die Versuchungen ist von Gott, die Anwendung liegt in uns. Da hieraus die Freiheit des Menschen hervorzugehen scheint, gegen diese aber die Verhärtung Pharao's, die steinernen Herzen bei Ezechiel (Röm. 4, 16; Mark. 4, 12; 1 Kor. 3, 6. 7; Phil. 2, 13) zu sprechen scheinen, so erläutert Or. diese Stellen und kommt zu dem Schlusse, daß Gott das Vermögen zum Wollen und Wirken, die Kraft zum Guten gibt, daß aber die Entscheidung für das Gute, das Wollen, und der Anfang des Guten auf Seiten des Menschen liegt, zur Vollendung des Guten aber nicht genügt, sondern des göttlichen Beistandes bedarf, der insofern viel mehr, als die menschliche Kraft wirkt. Gottes Beistand besteht in der Wirksamkeit des heiligen Geistes und richtet sich nach dem Maße der Würdigkeit und des Glaubens. Es liegt an uns, so viel Glauben zu besitzen, als die Mittheilung einer höhern Gnade verdient; was Gott dazu geben will, steht bei ihm.

Diese Wirksamkeit Gottes und des Menschen bestimmt dann das Ende. Die Seele, an sich unvergänglich, stirbt nicht mit dem Leibe, sie behält ihr eigenthümliches Wesen und wird sofort belohnt oder bestraft. Die Guten gehen in die Regionen der reinen ätherischen Körper. Der Körper bleibt im Grabe, der feinere Leib aber entwickelt sich zu einem geistigen Organe für jene Räume. Gleich nach dem Tode kommen die Heiligen ins Paradies, welches ein Erziehungsort auf der Erde ist, weil sie für den Genuß der höchsten Seligkeit noch nicht empfänglich sind. Hier läutert sich die Seele, ihre Erkenntniß wird vollendet und sie geht von da in das Lichtreich und dann von einem Himmelsraume in den andern, endlich ins Himmelreich, wo sie Gott nach dem Maße der menschlichen Natur anschaut, ihm ähnlich, ewig selig ist. Die Gottlosen verweilen nach dem Tode eine Zeit lang bei den Gräbern oder in dunklen Orten, wo sie als Schatten erscheinen, und werden der Strafe nach Verhältniß ihrer Schuld überliefert. Hölle, ewiges Feuer rc. ist geistig zu fassen, denn die ewige Liebe will nur die Besserung der Sünder. Das Feuer ist Gewissensqual oder die Gluth unbefriedigter Leidenschaften. Die Dauer dieses Zustandes richtet sich nach der Größe der Schuld, ist aber nie ewig.

Die kirchliche Lehre von der Auferstehung der Leiber muß geistig gefaßt werden. Es steht derselbe Körper, aber unverweslich und unsterblich, auf. Aus dem in dem jetzigen Körper schon liegenden Lebenskeime entwickelt Gott einen neuen, der verklärten Seele und den himmlischen Regionen entsprechenden Leib, dessen Beschaffenheit sich nach der Würdigkeit der Seele richtet. Das letzte Gericht ist bloß die innere Offenbarung Christi in den Seelen der Christen, die bei allen auf einmal erfolgt. Am Ende kömmt die Wiederbringung aller Dinge, wo Gott Alles in Allem und kein Böses mehr ist. Die Materie geht nach und nach

ins Geistige über und wird so vollendet. Aber der Wille der Creaturen bleibt auch auf der höchsten Stufe noch wandelbar, und dieß macht einen neuen Fall möglich, der dann einen neuen Läuterungsproceß und Wiederherstellung der Körperwelt nothwendig macht.

Was die Sacramente betrifft, so ist die Taufe der Anfangspunkt der Gemeinschaft mit Christo und zur Seligkeit unentbehrlich. Aeußeres und Inneres verhält sich bei ihr, wie Aeußeres und Inneres in Christo. Wie die Wunder Symbole der geistigen Thätigkeit des Logos sind, aber auch an sich dadurch nützen, daß sie die Christen zum Glauben führen, so ist auch das Wasserbad Symbol der Reinigung von Sünde, aber auch an sich durch die Einsetzungsworte Anfang und Quelle der Gnadengaben, setzt Empfänglichkeit für dieselben, Buße und Glauben voraus. Sie wirkt Vergebung aller vorher begangenen Sünden, erfüllt mit dem heiligen Geiste, ist Anfang der Wiedergeburt, aber nur für die Würdigen. Die Kindertaufe ist ein von den Aposteln her überliefertes Institut der Kirche, die auch zur Vergebung der Sünden ertheilt wird, weil auch die Kinder vom vorweltlichen Leben her befleckt sind. Das Märtyrerthum als Feuertaufe hebt auch alle nach der Wassertaufe begangenen Sünden auf und bewirkt höchste Reinheit und Seligkeit. Es hat auch für Andere die versöhnende Kraft des Opfers; es bricht die Macht der bösen Geister. Die priesterliche Fürbitte der Märtyrer bei Gott vertritt die Gläubigen und verschafft theilweise Vergebung der Sünden.

Das Uebersinnliche im Abendmahle ist der Logos. Auf ihn deuten die sinnlichen Elemente. Jesus nannte nicht das sichtbare Brod seinen Leib und nicht den sichtbaren Wein sein Blut, sondern das Wort, zu dessen symbolischer Andeutung jener Trank ausgegossen werden mußte, war sein Blut, und ebenso verhält es sich mit dem Leibe. Dieses Brod und diesen Trank gibt Christus den Seinigen immer

in dem Maße, als sie es aufzunehmen fähig sind, und bereitet sie zum Passah im Reiche des Vaters vor, dessen Spiegel und Vorbild die gegenwärtige Abendmahlsfeier ist. Die irdischen Elemente des Brodes und Weines stehen aber, obgleich durch das Wort und Gebet geheiligt, an sich in keiner Verbindung mit dem Göttlichen. Das Brod ist Typus des Leibes Christi, der Wein Symbol seines Blutes, d. h. des Blutes des Logos (des Wortes); der Genuß hat keinen objectiven Nutzen, sondern ist durch die Gesinnung des Empfangenden bedingt.

Dieß sind die Resultate der Forschungen des Verf. über das System des Origenes. Wenn man den Gang bedenkt, welchen diese Forschungen seit dem Entstehen der Kirchengeschichte in unserer und der katholischen Kirche genommen haben, so ist nicht zu verkennen, daß sie durch den Verf. um einen Schritt weiter geführt sind. Luther hatte die speculative Theologie des Or. mit harten Worten verworfen. Es war ihm anstößig, daß Or. den festen Wortsinn durch Allegorien wankend machte, daß er von der Rechtfertigung durch den Glauben nichts lehrte und daß er eine Vereinigung der Philosophie mit den Artikeln des christlichen Glaubens für möglich hielt. Die Centuriatoren behandeln die Darstellung der Dogmatik des Or. sehr äußerlich. Nachdem sie seine dogmatischen Sätze nach der Reihenfolge ihres Systems ungenau und mit dem sichtbaren Bestreben, sie der Kirchenlehre zu nähern, vorgetragen, geben sie ein Verzeichniß aller Irrthümer, die dem Or. zur Last gelegt wurden, und wenden hier ebenso wenig Kritik an, als sie in der Darlegung der dogmatischen Sätze des Or. irgend tieferes Eindringen in Sinn und Art dieses Schriftstellers erkennen lassen. In der katholischen Kirche hielt sich Baronius an die kirchlichen Verdammungsurtheile, welche gegen Or. ausgesprochen waren, und verübelte es namentlich

dem Sixtus von Siena, daß er in der Annahme der Verfälschung der origenianischen Schriften einen Grund der Rechtfertigung seiner Lehre gesucht hatte. — Indessen war die Persönlichkeit des Or., sein Thun und Leiden für die Kirche so imponirend, der Inhalt seiner Schriften so anregend, zum Theile so geistvoll, das Zeugniß des Athanasius für ihn so gewichtig, daß es nicht auffallend erscheinen kann, daß Halloix gegen die harte Verwerfung des Or., welche Baronius ausgesprochen hatte, weitläufig protestirte, und daß Huetius Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufwandte, um den Or. über diejenigen Punkte, wegen welcher die Kirche ihn verdammt hatte, zu rechtfertigen. Das Werk des Huetius ist dann lange Zeit eine Hauptquelle für die Kenntniß des origenianischen Systems gewesen, obgleich er den Hauptpunkt, den Einfluß der Zeitphilosophie auf dasselbe, gänzlich unberücksichtigt gelassen hat.

In unserer Kirche beginnt die unbefangenere Beurtheilung des Or. mit Mosheim, der in den Commentariis einen kurzen Abriß seines Systems gab, den er ausdrücklich nur als solchen, nicht als eine erschöpfende und genügende Darstellung angesehen wissen wollte. Einem ausgezeichneten Kenner der Geschichte der Philosophie, wie Mosheim, konnte es nicht entgehen, daß Or. von der ammonischen Philosophie ausgegangen sey. Ihm eigenthümlich ist die Ansicht, daß Or. zwar talentvoll, aber ohne schöpferischen Geist als Nachbeter in der Philosophie nicht über das Erlernte hinausgegangen sey, und daß, so gläubig er sich auch über die Kirchenlehre ausdrücke, diese Gläubigkeit sich doch nur auf die dogmata pura beziehe, und daß er in allen dogmatibus mixtis die vollkommene Auctorität der philosophischen Betrachtung vor der gemeinen Ansicht der Kirche geltend mache, übrigens in seinen Darstellungen sich durchaus nicht consequent geblieben sey. Hätte Mosheim das origenianische

System zum Gegenstande einer eigenen vollständigen Forschung gemacht, so wäre zu erwarten gewesen, daß er dasjenige, was er noch unbestimmt in seinem Abrisse mehr andeutet, als ausführt, genauer bestimmt, vielleicht auch modificirt hätte. Jedenfalls hat er den Anstoß zu unbefangenerer Forschung gegeben. Das kann man von Semler nicht sagen, der eine lange Zeit sehr großen Einfluß auf die Behandlung der Dogmengeschichte übte, für welche er den Grundsatz aufgestellt und bei jeder Gelegenheit wiederholt hatte, daß der Gehalt der christlichen Lehre für das praktische Bedürfniß von der Reflexion darüber und von der wissenschaftlichen Darstellung desselben unterschieden werden müsse, welche letztern, wie wir sie in den verschiedenen Perioden finden, eben für diese Perioden vollkommen passend und genügend gewesen wären. Durch diesen Grundsatz trat der Gedanke eines consequenten Fortschrittes in dem wissenschaftlichen Verständnisse der Offenbarung um so mehr in den Hintergrund, als Semler die Ausbildung der Lehre durch die großen Dreieinigkeitsstreitigkeiten und durch den pelagianischen Streit als einen Rückschritt betrachtete, in den Bestimmungen der Synoden nur bischöfliche Willkür sah und besonders darauf Gewicht legte, daß die vornicänischen Väter sich unbefangen mit der Philosophie beschäftigt und diese, ohne verketzert zu werden, auf die Erläuterung der Dogmen angewandt hätten. Er erkennt die Unzuverlässigkeit der bisherigen Darstellungen des Systems des Or. und die große Wichtigkeit der Bücher de principiis, und versucht mit einem sehr richtigen Tacte ihre Sätze durch entsprechende Aeußerungen aus den griechischen Schriften richtig zu stellen, und er sieht ein, daß sowohl Bull in seiner Behauptung der nicänischen Rechtgläubigkeit des Or., als Petau in dem Vorwurfe der Gottlosigkeit und des Arianismus, den er demselben macht, zu weit gegangen seyen. Er fand sich

aber an einer richtigen Schätzung des Or. durch den Mangel an gründlicher philosophischer Bildung und durch vorgefaßte Ansichten gehindert. Mit gründlichem Fleiße und historischer Gewissenhaftigkeit hat Münscher die Resultate der Lehre des Or. aus dessen griechischen Schriften zu ziehen sich bemüht.

Der große Umschwung wissenschaftlicher Ansicht und Darstellung, der mit dem Anfange dieses Jahrhunderts auch für die Geschichte begann, konnte nicht ohne Einfluß auf die Dogmengeschichte bleiben. Auch an sie erging die Forderung, die einzelnen Zeitalter in ihrem eigenen Geiste zu fassen, in der Darstellung des Ganzen aber einen folgerechten Gang der Entwickelung nachzuweisen. Von diesen Gedanken sind Neander's Monographien und seine umfassende Darstellung der Kirchengeschichte ausgegangen, und nach diesem Ziele gehen die Bestrebungen der neueren tüchtigen Arbeiter in diesem Fache. Zu ihnen gehört der Verfasser. Seine Schrift zeigt, daß er mit philosophischen Studien sich eindringend und gründlich beschäftigt, und Forschung und Darstellung beweiset den Gewinn, den er davon gezogen hat. Er hat den Vortheil eines festen und sicheren Standpunktes und der lebendigsten Theilnahme an allen Bewegungen auf dem theologischen Gebiete. Daß er sich auf die Darstellung der dogmatischen Seite des Or. beschränkte, spricht für seine Umsicht. Wir wollen hinzufügen, daß ihm das einer Monographie anstehende Eingehen in Einzelnheiten und die an Resultaten fruchtbare Stellung eines Bestreiters früherer Annahmen, sowie der Standpunkt wissenschaftlicher Forschung und Mittel unserer Zeit zu Gute kam. Wenn sich auch ergeben sollte, daß er nicht alle Sätze, die er aufstellte, über alle Zweifel hinausgehoben hat, und wenn auch noch nach seiner Bearbeitung die Untersuchungen über das Princip des Or., über die Consequenz desselben, über die Homousie

des Logos und andere, die in dieser Anzeige besprochen sind, nicht als geschlossen betrachtet werden dürfen, so wird man doch die Gründlichkeit und Tüchtigkeit der Bearbeitung, das Talent der Forschung und die scharfe Bestimmtheit des Ausdruckes immer anerkennen und gestehen müssen, daß er die Untersuchungen über das dogmatische System des Origenes weiter geführt und ihrem Abschlusse genähert habe.

Engelhardt.

Uebersichten.

Uebersicht
der theologischen Litteratur in Dänemark und Schweden.

Dänemark.

Bibelstudium.

Uebersetzung der Apokryphen des alten Testamentes (1835); Uebersetzung der historisch-kanonischen Bücher des A. T., 2 Thle. (1836. 1837). Von Dr. P. N. Frost, Stiftsprobste in Ribe [a]). Bei dem anerkannt schlechten Zustande der kirchlichen Uebersetzung des A. T. ist jede Bearbeitung, wodurch jene Bücher dem Volke zugänglicher und ansprechender werden, als dankenswerthe Gabe anzusehen. Auch durch diese Arbeit ist eine einstweilige Lücke ausgefüllt worden; die Sprache ist im Ganzen einfach und fließend, die Uebersetzung vielfältig berichtigend; und was auch hinsichtlich der sorgfältigeren Auswahl, der gewandteren Handhabung des Ausdruckes vermißt wird, so bleibt dem Verf. das Verdienst, eine nützliche Vorarbeit zu der bevorstehenden Revision der kirchlichen Uebersetzung geliefert zu haben [b]).

---

a) Die Büchertitel sind, um Druckfehler zu vermeiden, nur deutsch angegeben.

b) Zu dieser Revisionsarbeit, seit vielen Jahren oft besprochen und angeregt, ist die Jubelfeier der dänischen Kirche (1836) die erfreuliche Veranlassung geworden. Von Seiten der theol. Facultät in

Exegetisches Handbuch über das alte Testament, von Dr. C. H. Kalkar, Oberlehrer an der Kathedralschule in Odense (bis jetzt über die drei ersten Bücher Mose). Zunächst für Prediger und Theologie Studirende bestimmt, hat der Verf. zugleich in der Vorrede darauf Gewicht gelegt, daß seine Arbeit „nur auf gläubige Christen berechnet sey, — daher es ihm daran besonders liege, den innern Zusammenhang in der göttlichen Oekonomie darzulegen; obgleich die dawider gehobenen Einwürfe sich in unsern Tagen durch keinen bloßen Widerspruch zurückweisen lassen, habe er doch nur hier und dort Rücksicht auf dieselben nehmen können, damit die Arbeit nicht mehr apologetisch, als exegetisch werden solle." Jedoch ist das Verhältniß durchgängig gerade so geworden, wie es der Verf. vermeiden wollte: das apologetische Interesse ist zum Nachtheile der Exegese vorherrschend geworden. Bei den kritischen Hauptfragen über Authenticität und innere Oekonomie der alttestam. Bücher ist der Verf. gegen die Resultate der neuern Untersuchungen von vorne herein entschieden eingenommen; die besonnene Kritik wird von der leichtfertigen Afterkritik nicht gehörig geschieden, und die Zweifelgründe sind nach ihrem wahren Gewichte selten gewürdigt worden. Auf die Exegese selbst hat ein bestimmtes dogmatisches System unverkennbaren Einfluß geübt, und ein erbaulicher Ton, in den der Verf. öfters verfällt, verträgt sich am wenigsten mit der gedrängten Kürze eines

---

Kopenhagen und gleichzeitig von dem Bischofe in Odense, Dr. Faber, wurden wegen der dringenden Nothwendigkeit jener Revision Vorstellungen an die Regierung gemacht, und nach mehreren Verhandlungen wurden der Bischof in Seeland, Dr. Mynster, und die theol. Facultät mit der Arbeit beauftragt. Eine Probeübersetzung wird nächstens erscheinen. — Bei Veranlassung des gedachten Festes wurde auch von dem Mag. Lindberg eine mit Anmerkungen versehene Uebersetzung des A. T. angekündigt; die ersten Lieferungen sind bereits herausgekommen.

compendiarischen Vortrags. Von den gründlichen Sprachkenntnissen, wie von dem rühmlichen Fleiße des Verf. sind die Spuren überall zu erkennen; was ebenfalls von einer exegetischen Monographie desselben Verfassers gilt:

Lamentationes (איכה), critice et exegetice illustratae, cum praemissis disputationibus historico-criticis tribus; 1836. Die Prolegomenen handeln von den letzten Zeiten des jüdischen Reiches — von dem Inhalte, dem Zeitalter und Verfasser, den Eigenthümlichkeiten der Klaglieder — von den alten Uebersetzungen und Paraphrasen derselben. Ueber die chronologischen Momente in dem Zeitalter des Josias und der Nachfolger desselben sind sorgfältige Untersuchungen angestellt. In dem Commentare sind die rabbinischen Ausleger fleißig benutzt.

De Paulo apostolo eiusque adversariis commentatio (1836), auct. Dr. C. E. Scharling, Prof. Theol. in Univ. Haun. Nach einleitenden Untersuchungen über die durch Paulus bewirkte freiere Auffassung des Zweckes Jesu und des Verhältnisses des Evangeliums zu dem mosaischen Gesetze, wie über das Verhältniß Pauli zu den übrigen Aposteln, unterscheidet der Verf. unter den Gegnern des Apostels diejenigen, die dem Paulus mit den übrigen Aposteln gemeinschaftlich waren (Iudaei — Gentiles — Christiani pravis moribus dediti), diejenigen, die, obgleich Bekenner Christi, sich der paulinischen Lehre widersetzten, und solche, die in den paulinischen Gemeinden Irrlehren zu verbreiten bemüht waren (in der Lehre von der Wiederkunft des Herrn und der Auferstehung, sowie die asketischen Schwärmer in Kolossä und Ephesus). Von jeder Classe insbesondere wird ausführlich und genau gehandelt, wobei aber freilich die Rede auch auf Solche kommt, die nur sehr uneigentlich als Gegner des Apostels angesehen werden können, sowie auch das Schwankende der ganzen Eintheilung in die Augen fällt. Die neueren Schriften über das Leben und die Schicksale des Apostels

sind sorgfältig berücksichtigt, und das Unhaltbare verschiedener aufgestellten Hypothesen befriedigend aufgedeckt.

Philosophische Theologie.

Die Lehre von der Dreieinigkeit und der Versöhnung. Ein speculativer Versuch von Dr. V. H. Rothe, Hauptprediger in Kopenhagen. 1836. Der Verf. war vor 30 Jahren ein vertrauter Schüler Daub's, und die gegenwärtige Schrift hängt mit der damaligen Richtung und Gestalt der Philosophie zusammen. „Es gibt eine höhere christliche Theologie" — heißt es — „eine Gnosis, ein unmittelbares Erkennen, das nicht im Gefühle, im Denken oder Schließen auf ein Unbekanntes aus gegebenen Prämissen gegründet ist, sondern in dem unmittelbaren Schauen der Vernunft, in der von Gott dem heiligen Geiste stammenden Offenbarung der ewigen Wahrheit, des Wesens Gottes und der Dinge, welches dem Blicke des Geistes dargestellt wird, ebenso wie das, was dem leiblichen Auge sich darstellt. — Der Contemplirende und Reflectirende versteht und erklärt Gott aus der Welt, der Speculative die Welt aus Gott." Gott der Vater *ist* „Gott an sich, der Eine ohne Vielheit, der Ewige ohne Zeitlichkeit, der Unbegreifliche und Unermeßliche, der Heilige ohne Wandelbarkeit, der Selige, in sich selbst ruhend;" Gott der Sohn ist „die Gottheit selbst, aber in der Welt, das Leben der Welt, das innere, unsichtbare Wesen eines jeden Geschöpfes, die Kraft in der sogenannten leblosen Natur, das Leben in der lebendigen Seele;" Gott der heilige Geist ist „Gott, der mit dem geschaffenen Geiste fortarbeitet, denselben aus der Gewalt der Zeitlichkeit und Eitelkeit zu erlösen." — „Daß der Sohn Gottes in der Welt sich offenbaren muß, folgt aus der Natur der Sache; denn die Welt ist ja nichts, als was sie durch ihn ist. Aber da die Welt eine doppelte Sphäre hat, eine univer-

selle und eine individuelle, und diese zwei sich entgegenstehen, so folgt, daß die Offenbarung des Sohnes Gottes auch beide Charaktere an sich tragen muß." Die Menschwerdung Jesu Christi wird dann weiter nach ihren Hauptzügen a priori construirt, wie sie uns die heilige Schrift an die Hand gibt. — Die Versöhnung Gottes mit der Welt (nicht der Welt mit Gott) ist passiv, d. h. „in der Natur wie in der geistigen Welt ist es keineswegs das Leben des Sohnes Gottes, das in der Schöpfung wirksam ist, sondern das eigene der Geschöpfe; der Sohn Gott, das Leben der Welt, stirbt in allen Herzen hin, ist in ihrem Streben und Trachten kraftlos; diese Kraftlosigkeit ist der geistige Tod, sowie der Sohn Gottes in seiner Schöpfung sterben kann; er wird in den Herzen verleugnet, gehaßt, gegeißelt, verspottet und mit Dornen gekrönt. Verschwände er wirklich, so müßte die Welt zugleich untergehen; allein er ist da, als sey er nicht da." Die Versöhnung Gottes ist ferner activ, d. h. „der Sohn Gottes, wie er in den Herzen der Sünder stirbt, auf daß sie im Leben erhalten werden, so lebt er dennoch fort und erfüllt das ewige Gesetz Gottes, das durch alle Zeiten und alle Geschlechter hindurch, im Laufe der Natur wie in dem menschlichen Leben, erfüllt werden soll. Während das Geschöpf also seinen eigenen Willen vor Augen hat, erfüllt es immerfort den Willen Gottes, entgegenstrebend zwar und wider Willen, aber von dem Sohne Gottes, dem Weltregierer, genöthigt und gedrungen." — Bei der Ausführung der hier skizzirten Theologumenen werden die h. Schrift sowohl, als die kirchlichen Symbole häufig als Autoritäten angezogen; denn für die Resultate wird in allem Ernste auf Schriftgemäßheit sowohl, als auf Orthodoxie Anspruch gemacht. Der Verf. liebt es, die speculativen Sätze auf naturphilosophische Betrachtungen zurückzuführen; und die Behandlung, mehr poetisirend, als reflectirend und besonders von aller Dia-

lektik und dialektischer Form entfernt, erhebt sich öfters zu dem Vortrage phantasiereicher Beredsamkeit.

De theologia vere christiana, praecipue autem philosophica eius parte rite construenda, auct. Dr. P. C. Kierkegaard (1836). Die Grundlage der Theologie ist nicht das geschriebene Wort, sondern das Wort des Lebens, wie es in den Sacramenten gegeben ist und in den Herzen der Gläubigen wohnt; denn das Wesen der Religion ist eben das Leben der Kirche, wie der einzelnen Mitglieder derselben, und die Vervollkommnung der Theologie beruht daher auf der Vollendung der Kirche. Auf diesem lebendigen Grunde gestützt, zerfällt die Theologie in die geschichtliche und die philosophische; jene umfaßt Exegetik und Geschichte; in dieser darf die Dogmatik von der Ethik nicht getrennt werden u. s. w.

De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta, auct. Lic. I. Martensen (1837). Das Princip der Autonomie oder Autarkie des Selbstbewußtseyns führt der Verf. auf Cartesius zurück; das „cogito, ergo sum" schließe jede Realität außerhalb des Denkens aus. Dieses Princip, nach welchem die Vernunft in sich und aus sich die Wahrheit zu haben wähnt, sey fernerhin bis auf unsere Zeiten festgehalten und weiter durchgeführt und unter drei namhaften Hauptformen aufgetreten. Denn was innigst verbunden ist — der Schöpfer und die Schöpfung werden nach jenem Principe entweder so geschieden, daß das Denken auf jedes objective Erkennen Verzicht thut, oder so als Eins gesetzt, daß das menschliche Denken ein Sichselbsterkennen Gottes wird. Dieses System — der objective Rationalismus — ist das hegel'sche; jenes — der subjective Rationalismus — wird durch die kantische Moraltheologie und die schleiermacher'sche Gefühlstheologie repräsentirt. Auf die beiden letztgenannten Systeme hat

der Verf. seine Kritik beschränkt, indem er die Anwendung der Principien derselben sowohl auf die Grundbegriffe des Glaubens, des Gewissens, des Dogmas, als auf die Hauptstücke der Glaubenslehre — von Gott, dessen Wesen und Eigenschaften, von der Schöpfung, von Christi Person — beleuchtet hat. Die Kritik ist sehr scharf, selbst schneidend. Die beiden Systeme, die durchgängig mit einander parallelisirt werden, bilden nach derselben zu jeder wahren christlichen Theologie den Gegensatz und ermangeln alles religiösen Charakters; denn sie führen nur auf eine Abhängigkeit des Subjects von sich selbst, und die gerühmte absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott löset sich gerade in eine absolute Abhängigkeit Gottes von dem Menschen auf. — Ein anderes wird ohne Zweifel das Resultat, wenn, wie billig, die dem Systeme zum Grunde liegende sittlich-religiöse Idee von den Formen, in die sich dieselbe hat herausbilden können, unterschieden wird a). Bei alle dem ist dieser Versuch einer Kritik der bisherigen Glaubenslehre so ideenreich wie anziehend geschrieben; die stylistische Gewandtheit, wodurch der Verf. in schlichtem und klarem Vortrage die Schwierigkeiten der widerstrebenden Römersprache zu überwinden gewußt hat, verdient namentlich alle Anerkennung.

Ueber die Möglichkeit einer Beweisführung für die Unsterblichkeit des Menschen, von P. Möller, Prof. d. Philos. an der Universität in Kopenhagen. 1837. Die geschichtliche Abtheilung gibt eine von kritischen Bemerkungen begleitete Uebersicht der von Weiße, Fichte und Göschel versuchten Beweise für die Unsterblichkeit. Der größere Theil ist eine geistreich ausgeführte Skizze

a) Wenn Lehrgebäude, wie das kantische und das schleiermacher'sche, als die glorwürdigsten Denkmäler des menschlichen Geistes dastehen, so ehrt sich dieses nur selbst, wenn die Kritik sich von einer Pietät gegen die geistige Größe durchdrungen zeigt; der gerechten Würdigung kann diese nur förderlich seyn.

der Ansichten des Verf. Zu diesen bahnt er sich durch geschichtliche Andeutungen den Weg: über die Stellung des allgemeinen Glaubens unserer Zeit zu der Unsterblichkeitsidee, sowie über die zu erwartenden Folgen der über die Realität derselben entstandenen Debatte. „Das geheimnißvolle Stillschweigen über dieses Problem, welches schon lange nicht bloß unter den Philosophen, sondern auch unter den Theologen zur Tagesordnung gehört hat, ist durch offenherzige Mittheilungen gebrochen worden. Schwerlich wird jetzt eine Dogmatik erscheinen, die — wie die von Marheinecke u. A. — über den ganzen Abschnitt von der Unsterblichkeit einen vorsichtigen Schleier werfe. Wenigstens muß jeder Philosoph und Theolog jetzt zu unverhüllten Mittheilungen so kräftig aufgefordert seyn, daß die verblümte Aeußerung als offene Verleugnung gelten wird." Den besonderen Grund der immer allgemeiner gewordenen Negation der Unsterblichkeit sucht der Verf. in dem zum Bewußtseyn gekommenen Gegensatze zwischen der Erkenntniß der Einheit und der Vielheit. Das Festhalten an der absoluten Selbständigkeit einer Vielheit der Substanzen hatte die Vorstellung von der Substanzialität der Seele als eines für sich bestehenden Dinges zur orthodoxen gemacht; diese Vorstellung hat der höheren philosophischen Bildung weichen müssen, sowie ein damit verwandter bornirter Theismus; und die erledigte Stelle hat ein Pantheismus — bald ein vulgärer, bald ein logisch-dialektischer — eingenommen, der jede Selbständigkeit der Vielheit in die absolute Einheit versinken und untergehen läßt. Für die Unsterblichkeitslehre gibt es keinen apodictischen Beweis, weder einen mathematischen — denn die Demonstrationen der Mathematik gelten nur als hypothetische Wahrheiten und haben nur unter gewissen Voraussetzungen Gültigkeit —, noch einen speculativ-dialektischen; denn die speculative Logik, in welcher durch Hegel die durch die kritische

Philosophie verdrängte Ontologie oder Metaphysik zu höherem Leben wiedergeboren ist, deducirt zwar das ganze System der Bestimmungen des Daseyns, nicht aber das Daseyende selbst, das anderswoher erkannt seyn will. Die wahre Beweisführung aber für die Realität der Unsterblichkeitslehre ist in dem Verhältnisse derselben zu der ganzen Weltanschauung zu suchen, wie diese sich theils an der empirischen Auffassung der sinnlichen Erscheinungen, theils an der Aneignung der christlichen Tradition von dem Uebersinnlichen allmählich ausbildet. Dieser indirecte Beweis wird daher von den Gegnern der Unsterblichkeitslehre selbst geführt; denn es wird durch diese anschaulich gemacht, wie jedes System, das für jene Lehre keinen Raum hat, nur vollständig entwickelt und von den Zeitgenossen verstanden werden darf, um sich selbst den Untergang zu bereiten. Im Allgemeinen aber muß nachgewiesen werden, wie die Lehre der Vernichtung allen Momenten, die dem menschlichen Leben den rechten Gehalt verleihen, ihre Bedeutung und Kraft raube, wodurch dann das Bewußtseyn von der leeren Oede der Negation zu dem Inhalte der wahren Religion zurückgedrängt wird. Dieß wird von dem Verf. durch fruchtbare Andeutungen gezeigt: wie wahres Selbstgefühl, wahre Liebe, wahre Kunst und Wissenschaft, wahre Frömmigkeit mit dem Nihilismus und dem einseitigen Pantheismus nicht bestehen könne.

Apologie des Grundsatzes der evangelischen Kirche, vom M. H. W. Möller, Prediger in Laaland. 1834.

Von der Bedeutung des Bekenntnisses der christlichen Kirche, von C. C. Boisen, Prediger in Laaland. 1835.

Beide Schriften beschäftigen sich, in entgegengesetzter Richtung (die erste nennt sich „eine lutherisch-christliche

Streitschrift gegen Pastor Grundtvig", die zweite „eine Kritik der möller'schen Streitschrift"), mit der durch Grundtvig auf dänischen Boden verpflanzten und hier so begierig aufgegriffenen, wie eifrig bestrittenen lessing-delbrück'schen Behauptung: das protestantische Schriftprincip, durch polemischen Oppositionsgeist der Reformatoren obenan gestellt und durch starre Einseitigkeit ihrer Nachfolger in der evangelischen Kirche festgewurzelt, müsse als verfehlt aufgegeben und mit dem Grundsatze von dem untrüglichen Ansehen des kirchlichen Glaubensbekenntnisses vertauscht werden.

No. I. hat die Vertheidigung des protestantischen Schriftprincips gegen die hergebrachten Einwendungen übernommen: die evang. Kirche sey durch jenes Princip dem Beispiele der ältesten Kirche untreu geworden — das geschriebene, und zwar in fremder, ausgestorbener Sprache geschriebene, Wort sey als Glaubensquelle unbrauchbar — dieß folge ebenfalls aus der schwankenden Auslegung des Bibelwortes, wie aus der kritischen Ungewißheit über Echtheit und Integrität der heil. Bücher — auch sey es unnöthig und überflüssig, den Christenglauben aus der Bibel herzuleiten u. s. w. Der polemischen Anlage der Schrift zufolge, beschäftigt sie sich hauptsächlich mit den Behauptungen, wie sie von namhaften Gegnern aufgestellt worden sind; das Schiefe und Paradoxe derselben ist scharf und klar beleuchtet; zu den Hauptfragen aber — von dem Verhältnisse des göttlichen Wortes zu der Schrift, wie zu dem in der Kirche fortlebenden Ausdrucke des Glaubens, von dem daraus entspringenden gegenseitigen Verhältnisse dieser beiden, von dem festzuhaltenden Unterschiede zwischen einer geschichtlichen Norm des christlichen Glaubens und dem in der Tiefe des Bewußtseyns ruhenden Glaubensgrunde — ist eben dadurch der Verf. in eine ungünstige Stellung gerathen. Zu einer befriedigenden Lösung dieser Fragen wird auf jeden Fall

eine von polemischen Rücksichten unabhängige, die Momente in ihrer Allgemeinheit auffassende Untersuchung erforderlich seyn.

No. II. ist eine ohne eigenthümliche Wendungen ausgeführte Variation des grundtvig'schen Themas: eine sogenannte aprioriſche Beweisführung für die absolute, von der Schrift unabhängige, Gültigkeit des Glaubensbekenntnisses. „Die sichtbare Kirche ist auf einem bestimmten Glaubensbekenntnisse gegründet; und wenn anders unsere Kirche wirklich eine Fortsetzung der apostolischen Kirche ist, muß sie sich an ebendasselbe Bekenntniß halten. Wer aber die Nothwendigkeit davon leugnet, daß das Bekenntniß unserer Kirche das der apostolischen Kirche sey, geräth dadurch zugleich mit geschichtlichen Thatsachen in Widerspruch. Er müßte dann sagen, entweder daß die apostolische Kirche vielleicht kein Glaubensbekenntniß gehabt habe, — dann aber würde sie keine Kirche seyn —, oder daß sie ein anderes Bekenntniß gehabt haben könne, — dann aber würde unsere Kirche keine Fortsetzung der apostolischen Kirche seyn, mithin keine christliche Kirche; und man müßte sodann die Möglichkeit zugeben, die Kirche Jesu sey untergegangen." Ferner heißt es, daß „das Glaubensbekenntniß seine absolute Autorität von dem einstimmigen Zeugnisse der durch Christum gestifteten Kirche ableite", — ferner, daß „das Zeugniß der Kirche der Grund des eigentlichen Christenglaubens sey"; und der Satz von der untrüglichen Gewißheit dieses Zeugnisses gilt dem Verf. gleich mit „den Axiomen von unserm eigenen Daseyn oder von der Realität der Dinge, die durch unmittelbares Anschauen erkannt werden." Diese Theses werden für den Standpunkt des Verf. hinlänglich bezeichnend seyn.

De vera biblica adscensus Iesu Chr. in coelum notione, aut. G. V. **Bloch**, Lic. Theol. 1835. Nach einer exegetischen Beweisführung, daß die Berichte der Evangelisten und die Aeußerungen der Apostel dazu

nöthigen, eine sichtbare Auffahrt als geschichtliche, von den Aposteln selbst gesehene Thatsache anzunehmen, unterscheidet der Verf. das sichtbare, äußere Factum einer Auffahrt gen Himmel von dem unsichtbaren, innern Factum einer leiblichen Aufnahme in den Himmel; diese sey kein Gegenstand des sinnlichen Wahrnehmens, noch auch von jener die nothwendige Folge; im Gegentheile, wie es aus den Evangelien erhelle, daß der Herr mit verklärtem Körper auferstanden, so fehle es jener Lehre von einer Himmelfahrt des Körpers an hinlänglichem Grunde und sie gehöre nicht zu dem christlichen Glauben. Das Mysterium ist, nach der Darstellung des Verf., so zu fassen: J. Chr., als λόγος ἄσαρκος von Ewigkeit her bei dem Vater, ist in der Fülle der Zeit als λόγος ἔνσαρκος in die Welt gekommen, durch die Himmelfahrt aber aus derselben wieder hinausgetreten, in seine vorweltliche Herrlichkeit bei Gott als λόγος ἄσαρκος zurückgekehrt. Die Himmelfahrt ist demnach als excarnatio zu fassen, den Aposteln durch die sinnliche Thatsache symbolisch dargestellt. Die Natur Christi muß, mit Apollinaris, als Vereinigung des Logos mit der ψυχὴ und dem σῶμα der menschlichen Natur gedacht werden; diese Vereinigung ist durch die Himmelfahrt als Wiederherstellung der göttlichen Natur in ihre Reinheit gelöset worden. — Dem Verf. ist der Widerspruch seiner Auffassung mit der kirchlichen Lehre nicht entgangen, aber bei der Zuversicht: „die vollere Erkenntniß der Wahrheit könne zu jeder Zeit unter der Leitung des h. Geistes erlangt werden", ist er bemüht, die Uebereinstimmung seiner Vorstellung mit der Schriftlehre darzuthun.

Betrachtungen über die Lehre vom Teufel, vom Prof. H. N. Clausen (1834). Der Verf. erinnert daran, wie „das erneuerte Interesse, womit man von verschiedenen Seiten her die Lehre von einem persönlichen Teufel als Urheber des Bösen als in dem religiösen Bewußtseyn wie in der h. Schrift gegründet darzustellen be-

müht ist, in unverkennbarem Verhältnisse zu gewissen, für unser Zeitalter charakteristischen Eigenthümlichkeiten stehe: einerseits zu dem Bedürfnisse einer tieferen und gründlicheren Auffassung der Hauptmomente des religiösen und sittlichen Lebens, zu der ernsteren Beachtung der Mysterien des Geistes wie auch des positiven Gehalts des Christenthums, andererseits aber zu einer Neigung, sich in die leeren Räume zu versenken, welche die Phantasie mit ihren Ausgeburten bevölkert, und dieselben als echt geborne anzuerkennen, ohne nach der Verwandtschaft derselben mit solchen Vorstellungen zu forschen, die, aus gesundem Denken entsprungen, wiederum das Denken und das Wollen unterstützen und fördern." Nach weiterer Ausführung dieser Bemerkungen, wobei Rücksicht auf religiöse und theologische Erscheinungen im Vaterlande genommen ist, fixirt der Verf. die Vorstellung, deren Prüfung er unternommen: „von einem mit Persönlichkeit existirenden Individuum, als Fürsten eines Reiches und Beherrscher aller bösen Geister, der versuchend, anreizend, verderbend auf die Menschen einwirkt." 1) Von der Beweisführung aus der h. Schrift. Die Forderung bleibt hier diese: „die Aeußerungen der h. Schrift von Teufel und Dämonen in ihrer Verbindung zu betrachten: einerseits mit allen andern vorkommenden Aeußerungen über den Ursprung und die Macht des Bösen, andererseits mit der Art und Weise, wie der zu jener Zeit herrschende Volksglaube sich diese Fragen beantwortete." Das Erste betreffend, weist der Verfasser darauf hin, wie im N. T. das Böse im Menschen aus dem Menschen selbst hergeleitet werde, theils als fortgepflanzte Sündhaftigkeit, theils als entstandene Sünde durch eigene Schuld, und wie — wenn an andern Stellen ebendasselbe Böse dem Teufel als Urheber zugeschrieben wird — die Aufgabe entstehe, beide Darstellungsformen durch tiefere Auffassung auf eine dogmatische Einheit, in dem Organismus des Christenthums gegeben, zurückzuführen. Das

Zweite anlangend, wird daran erinnert, wie es factisch erwiesen sey, daß unter den Aussprüchen im N. T. über die Dämonenwelt es keinen einzigen gebe, dem sich eine in allem Wesentlichen entsprechende in den jüdischen Schriften nicht nachweisen lasse, keinen, der an die traditionellen Vorstellungen irgend einen Zug zur Berichtigung, Vervollständigung oder näheren Ausführung hinzufüge, keinen, wodurch jene Vorstellungen auf didaktischem Wege als wesentliches Glied in die christliche Lehre von der Natur, dem Ursprunge, der Entwickelung des Bösen hineingefügt sey; sodann wird gefragt, wie es wohl denkbar und erklärlich sey, daß in jenen Vorstellungen, nicht von Mose und den Propheten herstammend, sondern während der Periode der Entartung und Erniedrigung des Judenvolkes allmählich entstanden, eine so vollkommene Kenntniß der Mysterien von der Geisterwelt enthalten sey, daß Jesu und den Aposteln nichts zu thun war, als die einzelnen Sätze, wie sie von den Juden verstanden wurden, aufzunehmen. — 2) Von der dogmatischen Bedeutung der Lehre von einem persönlichen Teufel: Die Frage von dem Ursprunge des Bösen an und für sich wird dadurch um nichts gefördert; denn die Frage bleibt: was jenen Geist zum Falle gebracht habe? und jede Antwort setzt eben das Böse als älter, denn diesen Fall voraus. Beschränkt man sich aber auf das im Menschen erscheinende Böse, so ist es ebenso unnöthig wie zwecklos, die Abstammung von einer außermenschlichen Persönlichkeit herleiten zu wollen. Denn das Böse, wie es in dem Menschen zum Vorscheine kommt, muß — sowohl hinsichtlich der Stärke, als der Aeußerungen desselben — der menschlichen Natur entsprechen. Nur die oberflächliche Empirie verkennt die unergründlichen Tiefen des seelischen Wesens, die unsichtbaren Fäden, welche die einzelnen Momente des geistigen Wirkens unter sich verknüpfen und die höheren und niederen Kräfte der Seele in die verschiedenartigste Bewegung versetzen. —

3) Wenn demnach die Lehre von einem persönlichen Teufel keinen Anspruch darauf machen darf, unter die christlichen Glaubenslehren gezählt zu werden; wenn die kirchlichen Glaubensbekenntnisse hierin mit preiswürdigem Beispiele vorangegangen sind; wenn es dem christlichen Glauben nur nachtheilig seyn kann, wo ein ungestümer Eifer den Gläubigen Sätze aufzudringen sich bemüht, von deren Wahrheit sich keine Ueberzeugung gewinnen läßt, so muß gleichwohl von der Form und Gestalt, die in dem christlichen Volke stereotypisch geworden ist, die christliche Idee wohl unterschieden werden. Es ist aber diese die des Bösen, nicht als Gegenstand des Selbstbewußtseyns oder an die Bedingungen der menschlichen Natur gebunden, sondern als die die endliche Schöpfung auch auf höheren Stufen durchgreifende Macht, die zu dem heiligen Willen Gottes den Gegensatz bildet; in bildlicher Sprache: der Fürst dieser Welt.

Apologie der Lehre vom Teufel, vom M. L. N. Boisen, Prediger in Laaland (1834).

Sendschreiben an Dr. Prof. Clausen, durch dessen Abhandlung von der Lehre vom Teufel veranlaßt, von W. F. Engelbreth, Consistorialrathe und Prediger. (1834).

Beide Schriften stimmen sowohl in den Prämissen, als in dem Endresultate überein. Die letztere empfiehlt sich aber durch mehr wissenschaftliche Haltung, und Ref. wird sich daher mit einem kurzen Auszuge derselben begnügen. 1) „Jesus und die Apostel haben die Persönlichkeit des Teufels so klar und deutlich gelehrt, daß kein Anbequemen an den jüdischen Glauben in dieser Hinsicht denkbar ist, so lange die Worte derselben als Wahrheit und als höchste Regel des christlichen Glaubens gelten sollen." Der Verf. legt besonderes Gewicht auf die in Matth. 13, 39. gegebene Erklärung Jesu: „der Feind ist der Teufel." „In diesen Worten", heißt es, „nur die höchste unpersönliche Idee

des Bösen suchen zu wollen, würde ja geradezu zu der Meinung führen, daß sich Christus hier selbst als unpersönliche Idee darstelle und sich als geschichtliche Person verleugne. Nur derjenige, dem das ganze Leben Jesu ein Mythus oder eine Allegorie ist, den Kampf und Sieg des Guten darstellend, und die Lehre vom Teufel ein Mythus, den Widerstand des Bösen bezeichnend, könnte einer solchen Auslegung beistimmen. So lange als Christus den Christen keine bloße Idee ist und seyn kann, sondern eine wirkliche, geschichtliche Person, die in der Welt gelebt und gewirkt hat; — so lange müssen die Christen auch einen persönlich existirenden Widersacher von ihm und seiner Kirche anerkennen, indem Christus ihn als Person sich selbst als wirklich existirender Person, sein eigenes Reich dem Reiche des Teufels entgegensetzt." Auch in den Besessenen in den Evangelien sucht der Verf. Menschen, „dem besondern Einflusse des Bösen unterworfen", jedoch (was freilich wenig consequent erscheint) ohne ein eigentliches Hinein- und Hinausfahren der Dämonen annehmen, auch ohne den jüdischen Exorcisten nach den Worten Jesu in Matth. 12, 27. eine wirkliche Gewalt über die dämonischen Kräfte einräumen zu wollen; bei jenen Worten beschränkt sich der Verf. auf die Bemerkung: „die wirklich Besessenen von den Eingebildeten zu unterscheiden, fand Jesus hier mit Recht unnöthig; — es ist hier kein Anbequemen an jüdisches Vorurtheil, wenn Jesus wußte, daß wirklich Menschen da wären, auf welche die dämonischen Kräfte auf besondere Art einwirkten (?)." — 2) „Daß Jesus und die Apostel die ganze jüdische Lehre von dem Teufel und den bösen Geistern mit allen Auswüchsen derselben aufgenommen haben, muß erst geschichtlich erwiesen werden." „Ob die Dämonenlehre aus der vor- oder nachbabylonischen Zeit stamme, könnte gleichgültig seyn, insofern als sie Wahrheit enthält; — und wie das christliche Bewußtseyn nur in Christo und seinem Worte wurzelt, so hat auch die

Lehre von dem Teufel und dessen Engeln für das christliche Bewußtseyn hinreichenden Grund." „Warum aber ließe sich nicht annehmen, daß auch bei den Heiden sich Spuren einer uralten Tradition fänden, Funken des Urlichts in der Finsterniß der Sünde, welche die Juden mit den Andeutungen vereinigt haben mögen, die sie in ihren heiligen Büchern oder in einer geheimen, nach und nach verbreiteten Tradition vorfanden?" Als Spuren einer jüdischen Dämonologie der vorexilischen Periode weist der Verf. auf 1 Mos. 3; 3 Mos. 16, 8; 5 Mos. 32, 17; Jes. 13, 21. 34, 14; Hiob 1. u. a. St. hin. Als weitere Entwickelung und Ausbildung der Teufelslehre von Seiten Jesu und der Apostel wird angeführt, „daß, während die jüdische Theologie den Einfluß der Dämonen mehr als physisch, wie als geistig verderbend ansah, Jesus und seine Jünger es besonders darauf anlegen, auf den Einfluß des Teufels als Quelle der Sünde den Blick hinzuziehen. — Uebrigens läßt es sich auch nicht genau bestimmen, ob die rabbinische Theologie, die wir erst nach Ausbreitung des Christenthums genauer kennen, nicht christliche Lehren aufgenommen und dieselben nach rabbinischer Speculation oder Phantasie modificirt habe." — 3) Ueber die religiöse Bedeutung und Wichtigkeit der Teufelslehre äußert sich der Verf. so: „Was den Teufel zum Falle gebracht habe, dürfen wir gewiß als eine Frage zurückweisen, die von menschlicher Vernunft nicht beantwortet werden könne. Aber wenn wir durch J. Chr. von der Macht der Sünde und des Todes, und, da beide von dem Teufel ihren Ursprung haben, zugleich von der Macht des Teufels erlöset werden sollen, so dürfen wir nicht sagen, dasjenige, wovon wir erlöset werden sollen, bleibe dasselbe, wenn es einen Teufel gebe und wenn nicht. Für denjenigen, der von der pantheistischen Ansicht der Sünde als natürlicher Unvollkommenheit ausgeht, kann jene Antwort gelten, nimmermehr aber für einen evangelischen Christen, der die Sünde als Abfall des Willens von dem Gesetze Gottes betrachtet und dem Worte

Jesu als Wahrheit huldigt.... Wenn die h. Schrift lehrt, daß die Sünde etwas Positives, dem göttlichen Gesetze Widerstreitendes ist, in die Schöpfung durch einen erhabenen Geist hineingedrungen, der, ursprünglich gut geschaffen, den Gebrauch seines freien Willens von Gott abwendete, so werden die Christen weder in dualistische, noch in pantheistische Irrthümer verfallen können, und diese sind für das geistige und ewige Heil des Menschen gefährlicher und verderblicher, als die Lehre der Offenbarung durch Mißbrauch es werden kann."

Fortgesetzte Betrachtungen über die Lehre von dem Teufel, vom Prof. Dr. Clausen (1835). Der Hauptsatz wird hier von dem Verf. so gestellt: nicht sowohl darauf komme es an, „ob diese oder jene Vorstellung von dem Wesen des Teufels die wahre, diese oder jene Auslegung der Aeußerungen der Schrift die rechte sey, als vielmehr darauf, ob es dem gläubigen Christen nöthig sey, zu wissen, welche Vorstellung die wahre, zu entscheiden, welche Auslegung die rechte sey." Wenn diese Frage von der einen Seite bejahend, von der andern verneinend beantwortet wird, so werden wir auf eine Verschiedenheit der Principien zurückgewiesen, die bei der Schriftauslegung und der Firirung des dogmatischen Lehrgehalts geltend gemacht werden. 1) Es lassen sich in der Geschichte der Schriftauslegung zwei verschiedene Hauptrichtungen unterscheiden, beide so alt wie die christliche Kirche: die buchstäbliche und die spiritualistische. Mit starrer Consequenz durchgeführt — wenn bei der Auslegung der einzelnen Worte die allgemeine Schriftanalogie unberücksichtigt gelassen wird, oder wenn die Auslegung nach einem allgemeinen dogmatischen Typus geregelt wird, ohne daß die Rechtfertigung desselben aus dem jedesmaligen Texte geführt wird — würde die eine wie die andere jede Auslegung in ihrem Wesen auflösen und dem in der evangelischen Kirche aufgestellten Principe der Sichselbstauslegung der h. Schrift

widerstreiten. „Im ersten Falle werden die Einzelnheiten der Schrift so behandelt, als seyen sie nicht ebenso viele Theile der ganzen Schrift; im zweiten Falle wird die Schrift als Einheit so behandelt, als sey sie etwas Anderes, als eben der Inbegriff aller einzelnen Theile." Es ergibt sich mithin dieser Kanon: daß jede Auslegung als unstatthaft abgewiesen werden müsse, nach welcher der geistige Typus, auf dem sie basirt wird, mit dem Texte oder die Worte des Textes mit der unbezweifelten Schriftanalogie unvereinbar seyn würden. Auch innerhalb der durch diese Regel angedeuteten Grenzlinie werden allerdings große Verschiedenheiten zum Vorscheine kommen; von der einen Seite wird darüber geklagt, wie die Ausleger bei dem löblichen Eifer, der Lehre ihre Vollständigkeit zu bewahren, es mit der Reinheit der christlichen Idee zu leicht nehmen, indem sie, auf dem Buchstaben fest beharrend, die gehörige Rücksicht auf die religiöse Sprachweise des orientalischen Alterthums, sowie auf den eigenthümlichen Totalcharakter des neutestamentlichen Vortrags vernachlässigen; von der andern Seite wird geklagt, daß die Ausleger, wegen der Reinheit der christlichen Lehre eifrig bemühet, die Vollständigkeit derselben durch die Dreistigkeit in Gefahr bringen, womit die Grenze zwischen dem beabsichtigten Sinne und den bildlichen Elementen der Bezeichnung gezogen werde. Gerade aber, weil in dieser Hinsicht nach beiden Seiten hin gefehlt wird und gefehlt werden muß, ist es von der höchsten Wichtigkeit, daß beide Auslegungsarten in der Kirche frei und ungehindert geübt werden. Dieser Grundsatz muß demnach festgehalten werden: „daß eine Schriftauslegung, die an der Form des geschriebenen Wortes festhalte, als christlich dem Principe und der Richtung nach angesehen werden müsse, so lange als sie nicht auf Sätze hinführt, die dem Geiste und den Grundlehren des Christenthums widerstreiten; und ebenfalls müsse eine Auslegung, die darauf ausgehe, das Wort

als die sichtbare Form von der durch dieselbe angedeuteten Idee zu unterscheiden, als christlich dem Principe und der Richtung nach anerkannt werden, so lange als sie nicht von solchen Lehrsätzen hinwegführe, welche nach der heiligen Schrift mit dem Zwecke und den Grundlehren des Christenthums in unmittelbarer Verbindung stehen." — 2) Die Anwendung dieses hermeneutischen Grundsatzes bei der Bildung und Entwickelung der Glaubenslehre wird durch diesen Grundsatz ausgedrückt: „Was den wesentlichen Gehalt der Glaubenslehre ausmacht, muß in demjenigen gesucht werden, das als unwandelbares Resultat stehen bleibt, unabhängig davon, ob die h. Schrift mehr oder weniger nach dem Buchstaben ausgelegt werde, nur daß sie als Wort Gottes, mit Ehrfurcht und Glauben, mit Gründlichkeit und Ernste behandelt werde; dasjenige hingegen, dessen Bedeutung streitig wird, je nachdem das christliche Auslegungsprincip auf strenger buchstäbliche oder auf freier geistige Weise angewandt wird, darf zu dem wesentlichen Lehrgehalte nicht gerechnet werden." Nach diesem Principe werden, wenn nach der Schriftlehre von dem Teufel gefragt wird, als zu vermeidende Extreme folgende aufgestellt: wo „entweder alle einzelnen Aeußerungen von der Gewalt und dem Reiche des Teufels in buchstäblichem Sinne genommen werden", oder wo „in jenen Aeußerungen nichts Anderes gefunden wird, als eine dichterische Personification der versuchenden und anreizenden Sinnlichkeit im Menschen." „Das Wesentliche aber" — so schließt der Verf. — „das eigenthümlich Christliche dieser Lehre ist ein solcher Begriff von dem Bösen, der von der manichäischen Vorstellung von einem ursprünglich bösen Principe, das den Menschen beherrscht, so weit absteht, als von der pelagianischen, welche den Ursprung des Bösen nur in dem Individuum sucht, das Wesen des Bösen in der Macht allein, bis zu welcher die sinnliche Lust durch die Versuchungen des Lebens gesteigert wird, — der Be-

griff also von dem Bösen als einer durchgreifenden Macht, die, vom Anfange an wirksam und in das menschliche Geschlecht von dessen ersten Stammeltern her hineingedrungen, nur durch die erlösende Kraft Gottes überwunden werden kann. Was aber die Frage von der Persönlichkeit des Teufels betrifft, mag der Eine für seine Auffassung die größere Vollständigkeit, der Andere für die seine die größere Reinheit in Anspruch nehmen, nur daß von beiden Seiten anerkannt werde, daß diese Verschiedenheit das Heiligthum des christlichen Glaubens nicht berühre."

De notione amicitiae religione christiana emendanda, auct. Dr. G. P. **Brammer**, Prediger in Jütland. Eine Entwickelung der Idee der Freundschaft, als der erhabensten und innigsten Liebe, deren Verwirklichung erst durch das Christenthum erreicht sey. Zu dieser Entwickelung wird der Weg gebahnt durch Betrachtungen über die verschiedenartigen gesellschaftlichen Verbindungen, durch welche das höhere Menschenleben bedingt ist. Der Verf. unterscheidet: societates bonorum naturalium causa factae — societates non-christianae bonorum moralium causa factae — societates ab amore ortae. Die Vollendung dieser Verbindungen endlich ist in der fraternitas et amicitia christiana gegeben.

Historische Theologie.

Briefe des Clemens Romanus an die Gemeinde zu Korinth. — Polycarp's Brief an die Philippenser. — Apologien des Justinus Martyr. — Dessen Brief an Diognetus; übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen von C. H. **Muus**, Cand. d. Theol. (1835. 1836). Der Verf., der schon früher eine dänische Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius geliefert hat, beabsichtigt, gleichsam als historische Beilagen zu jenem Werke, eine Reihe der ältesten kirchlichen Schriften nachfolgen zu lassen, um die Leser in das Leben des christlichen

Alterthums hinein zu versetzen. Für diese Absicht möchte indessen eine zweckmäßige Auswahl besser geeignet seyn; die vollständige Mittheilung dürfte, um ansprechend gefunden zu werden, schon nicht geringe Kenntnisse und nicht geringes alterthümliches Interesse voraussetzen. Die Einleitungen, theils historischen, theils reflectirenden Inhalts, heben auf zweckmäßige Weise die Persönlichkeit der Verfasser und die Bedeutung ihrer Schriften hervor, und in den Anmerkungen werden die nöthigen geschichtlichen und archäologischen Erläuterungen mitgetheilt. Der Uebersetzung wäre wohl größere Einfalt und ein mehr alterthümliches Gepräge zu wünschen. Die schwierigeren Stellen, wegen deren Uebersetzung der Verf. zweifelhaft war, sind hinten im Griechischen angehängt. Auf den kritischen Verdacht gegen einzelne der übersetzten Schriften ist nach der populären Behandlung des Ganzen nur hingedeutet.

De vi et effectibus baptismo ab ecclesiae patribus ante a. 258 tributis, auct. F. Nielsen, Lic. Theol. (1836). Diese ausführliche Monographie gibt eine genaue Zusammenstellung der verschiedenen Meinungen der ältesten Kirchenväter über Elemente, Form, Bedeutung und Wirkungen der Taufe. Außer den Kirchenlehrern jener Periode sind die Const. apost. nebst dem gewöhnlich den Werken Cyprian's beigefügten liber de bapt. haeret. und den in Cyprian's Briefen aufbewahrten Aeußerungen der Gegner desselben als Quellen benutzt. Bei der fleißigen Bearbeitung wird eine zweckmäßige Anordnung ungern vermißt. Anstatt die Masse der verschiedentlich modificirten Vorstellungen nach einem realen Eintheilungsgrunde zu ordnen, wodurch zugleich die Uebersicht und Vergleichung erleichtert und viel Raum erspart wäre, hat der Verf. die chronologische Anordnung befolgt, und zwar so, daß orientalische und occidentalische Lehrer unter einander aufgeführt werden. Dem Clemens Alex. ist z. B. zwischen Irenäus und Tertullian, dem Origenes zwischen Tertullian

und Cyprian der Platz angewiesen. Jenem Mangel abzuhelfen, ist zwar eine übersichtliche Recapitulation am Schlusse angehängt; dem Leser bleibt aber doch immer die mühsame Arbeit, das Zusammengehörige aus vielen Stellen herauszusuchen.

De resurrectione I. Chr., vita eam excipiente et ascensu in coelum sententiae, quae in eccl. ad finem usque sec. VIti valuerunt, auct. C. L. Müller, Lic. Theol. (1836). Der Verf. hat — was allerdings zu bedauern ist — die Untersuchung über die Auferstehung und Himmelfahrt, als Gegenstand der Dogmatik und Apologetik der K. V., auf eine künftige Bearbeitung verspart und sich gegenwärtig auf das streng Geschichtliche, auf die Meinungen der K. V. von den letzten Schicksalen des Herrn beschränkt. Im Kap. von der Auferstehung wird gehandelt von der Kraft, durch welche, und dem Zustande, aus welchem Chr. auferstanden, von der Person des Auferstehenden, dem Gefolge desselben, dem Herausgehen aus dem Grabe, der Zeit der Auferstehung. Im Kap. von dem Leben Chr. nach der Auferstehung werden die später aufgekommenen Meinungen von den älteren, sowohl in der griech., als der lat. Kirche, unterschieden, dabei aber die Momente, über die Alle einverstanden waren, namentlich hervorgehoben. Im Kap. von der Himmelfahrt wird gehandelt von der sichtbaren Auffahrt, der Persönlichkeit des Auffahrenden, dem Wege der Auffahrt. Mit sorgfältiger Kritik sind zugleich bei den einzelnen Vorstellungen der K. V. die etwaigen Spuren in den Schriften der Apostel nachgewiesen. Die Apostel aber werden bei der ganzen Untersuchung — als nicht sowohl der Lehre, noch auch den von den Aposteln erlebten Thatsachen, als vielmehr verschiedenen aus denselben gezogenen Folgerungen geltend — als bloße menschliche Lehrer betrachtet und als erste Glieder der Reihe der K. V. angeschlossen. Ein bisher wenig bearbeiteter Abschnitt der Dogmengeschichte ist durch diese vorzüg-

liche, so gründliche als kritisch besonnene, Schrift befriedigend beleuchtet.

De aetate articuli, quo in symbolo apostolico traditur I. Chr. ad inferos descensus, auct. Dr. G. H. Waage, Prediger an der Frauen-K. in Kopenhagen (jetzt Director der Akademie in Soröe) 1836. Die erste Abtheilung beschäftigt sich mit der seit der King'schen hist. symb. apost. allgemein angenommenen, nach und nach jedoch wiederum etwas modificirten Meinung, die Aufnahme des Artikels: descendit ad inferos, in das Symbol sey durch die apollinaristische Ketzerei veranlaßt worden, wegen des polemischen Nutzens in dem dadurch entstandenen Streite. Der Verf. geht die Reihe der Kirchenlehrer durch, die gegen die Apollinaristen geschrieben — von Athanasius und Epiphanius bis Ambrosius und Augustinus, und die Resultate der mit ungemeiner Gründlichkeit vorgenommenen Prüfung sind diese: daß der aus der Lehre von der Niederfahrt gezogene Beweis gegen die Apollinaristen von den berühmtesten Vätern (den beiden Gregoren, Chrysostomus, Augustin) gänzlich unbenutzt gelassen und von keinem Kirchenlehrer mit besonderem Interesse hervorgehoben ist. Es wird ferner gezeigt, wie in den Concilien, wo der Apollinarismus verketzert worden (zu Alexandrien 362, Rom vom J. 369—382, Constantinopel 381), in den Acten dieser und anderer Kirchenversammlungen, wo über denselben Gegenstand verhandelt worden, so wenig wie in den nach jener Anathematisirung hinterlassenen öffentlichen und privaten Symbolen auf den descensus irgend ein dogmatisches Gewicht gelegt worden ist. Durch die hieher gehörige Untersuchung darf dieser Punkt wohl als völlig ins Reine gebracht angesehen werden. Weniger befriedigend möchte der zweite Theil der gelehrten Monographie ausgefallen seyn, der sich mit der positiven Frage über das symbolische Alter jenes Artikels beschäftigt. Der Verf. beruft sich auf verschiedene Glaubensformeln, vor dem

apollinaristischen Streite abgefaßt: auf die dritte sirmiensische, wo jener Artikel von den Arianern aufgeführt ward, von den Orthodoxen aber ausgelassen (warum aber? der Verf. fügt selbst hinzu: „ob novitatem suspectum"); auf die cyrill'schen Katechesen, bei denen der Verf. das Symbol der Kirche zu Jerusalem nicht aus den Ueberschriften, sondern aus den gegebenen Expositionen herausgebracht haben will; auf die Schriften des Epiphanius (denn obgleich jener Artikel in zwei von ihm aufbewahrten Symbolen fehlt, sey er doch an drei verschiedenen Stellen, wo Ep. die einzelnen Stücke des christl. Glaubens aufzählt, zu lesen); auf das bei Walch angeführte „symb. lat. vetus incertae ecclesiae", welches von Blanchinus dem Vigilius Tapsensis zugeschrieben, von unserm Verf. aber wenigstens als gleichzeitig mit dem Anfange der apollinaristischen Irrlehren angesehen wird, und zwar, obgleich in diesem Symbole die Worte 1. Joh. 5, 7. citirt werden; ferner auf alle Liturgien der orient. Kirche, die des h. Basilius, die monophysitische und nestorianische. Wenn aber, wie hier der Fall ist, die Frage beschränkt wird auf den symbolisch-kirchlichen Gebrauch jenes Artikels vor einem gewissen Zeitmomente, so müßte erstlich strenger, als hier geschehen ist, zwischen kirchlichen Glaubensformeln und privaten Erklärungen des Inhalts derselben geschieden, und zweitens nur aus solchen Formeln der Beweis gesucht werden, deren Alter aus sichern Indicien erweislich ist. Auf keinen Fall aber kann es als erwiesen gelten, wie der Verf. behauptet, „daß dem Artikel de desc. ad inf. kein geringeres Alter, als den übrigen Artikeln des apost. Symb. beigelegt werden dürfe." Diese Behauptung ist jedoch von dem Verf. selbst bedeutend eingeschränkt worden, wenn er es als „erwiesen anerkennt, daß der fragliche Artikel, obgleich von alten Zeiten her in das Symbol aufgenommen, doch erst in spätern Zeiten gewöhnlich in den uns hinterlassenen Formeln des Glaubensbekenntnisses vorkommt." Zur Er-

klärung dieser Erscheinung ist die Hypothese vom Verf. aufgestellt, daß es der Verbindung jenes Artikels mit der im 7ten Jahrh. aufgekommenen Lehre vom Fegfeuer zuzuschreiben sey, daß auf denselben ein immer größeres Gewicht gelegt worden. Ohne das Ingeniöse dieser Hypothese zu verkennen, ist Ref. der Meinung, daß der Verf. durch diese Erklärungsart in einen Fehler verfallen ist, ähnlich dem, den er in der ersten Abtheilung siegreich bestritten hat. Dieß hängt aber mit dem zusammen, worin Ref. einen Hauptmangel dieser sonst so lehrreichen und erschöpfenden Schrift findet. Es fehlt nämlich an einer pragmatischen Darstellung der in den allgemeinen kirchlichen Verhältnissen gegründeten Entstehung und allmählichen Ausbildung und Entwickelung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses; und doch scheint es aus dieser völlig erklärbar, ohne daß zu irgend einer einzelnen kirchlichen Erscheinung die Zuflucht genommen werden darf, sowohl daß jener Artikel erst später in das Glaubensbekenntniß Eingang gefunden, als wie und warum derselbe durch die fortschreitende Reflexion über den geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Tode und der Auferstehung des Herrn nach und nach allgemeinere Geltung erhalten hat.

Von den dänischen Ausgaben des kleinen Katechismus Luther's, vom Bischofe Dr. Mynster (1835); eine specielle Litterärgeschichte jenes Buches seit der ersten dänischen Uebersetzung durch Peter Palladius, den ersten evangelischen Bischof in Seeland, welche später von dem Consistorialr. Mohnike, dem das Buch dedicirt war, ins Deutsche übersetzt worden ist a).

a) In den späteren Ausgaben des Kat. ist die ältere Schreibart „den Helligaand" (der Heiliggeist) gegen die „den hellige Aand" (der heilige Geist) vertauscht. Der Bischof Mohnike vertheidigt diese als die sprachrichtige und zeigt, wie die gewöhnliche ältere aus bloßer Nachlässigkeit, durch Weglassen des kaum hörbaren E encliticum, entstanden ist; er bezeichnet übrigens den darüber

Geschichte des Exorcismus in Dänemark, von J. L. Rohmann, Prediger in Jütland (1835). Der Exorcismus als Theil der Taufhandlung war in die erste Kirchenordinanz des Königs Christian III. aufgenommen, und zwar in weit strengerer Form, als vor der Reformation. Im J. 1566 wurde ein Prediger Bartholin wegen eigenmächtiger Weglassung des Exorcismus seines Amtes entsetzt und zu ewigem Gefängnisse verurtheilt, jedoch nach einigen Jahren freigelassen; in zwei lateinischen Abhandlungen bestritt er mit gehaltvollen, aus der heil. Schrift und den Principien der evang. Kirche entnommenen Gründen die Rechtmäßigkeit des Exorcismus. Der König Christian IV. ließ im J. 1606 bei der Taufe einer Prinzessin den Act wegfallen, auch von den Bischöfen und der theol. Facultät Gutachten über das fernere Beibehalten desselben einholen. Diese erklärten sich aber dafür. So bestand der Exorcismus in der dänischen Kirche noch

---

entstandenen Streit als einen Buchstabenstreit, des Aufhebens wenig werth. Diese Aeußerungen veranlaßten eine „freimüthige Widerlegung" von dem Mag. Lindberg, der Vertheidigung der Schreibart „Helligaand" gewidmet. Dieser „Heiliggeist" — heißt es — macht bei uns den Unterschied: die Orthodoxen glauben an „den Helligaand"; diejenigen, die den Taufbund und somit das Christenthum bestreiten, bekennen „den hellige Aand". Der Verf. gibt zu, daß Einzelne, die mehr deutsche, als dänische Bildung haben und halb in dem Wahne gesteckt haben, das Christenthum bei uns sey eigentlich eine Uebersetzung aus dem Deutschen, sehr wohl sich dazu versucht gefunden haben mögen, „den hellige Aand" zu setzen anstatt den „Helligaand", als muthmaßlich genauere Uebersetzung aus dem Deutschen. Er hält sich aber überzeugt, „daß Niemand, der des Dänischen kundig ist und sich von demselben angesprochen fühlt, so kurzsichtig sey, daß er jetzt nicht wenigstens dunkel empfinde, wie groß und wesentlich der Unterschied sey, wie unmöglich, so wesentlich verschiedene Geister unter sich zu mischen." Selbst der Teufel, behauptet Mag. Lindberg, könne in sprachlicher Hinsicht gar wohl „der heilige Geist" genannt werden.

immer, bis er in den Herzogthümern im J. 1737 abgeschafft wurde, erst 46 Jahre später aber (1783) in dem Königreiche, als „nicht allein allen Grundes in der h. Schrift ermangelnd, sondern auch als an sich abergläubisch und anstößig."

Von der Form des Glaubensbekenntnisses in der dänischen Kirche, vom Dr. C. H. Kalkar, Oberlehrer an der Kathedralschule in Odense (1836). „Wenn es" — schreibt der Verf. — „erwiesen werden kann, daß von jeher die größte Freiheit in der christl. Kirche im Allgemeinen wie insbesondere auch in der dänischen Kirche gegolten hat hinsichtlich der einzelnen Ausdrücke in dem apostolischen Symbolum; wenn es erwiesen werden kann, daß man von den Zeiten der Reformation an keine abgeschlossene und allein gültige Form jenes Symbolums bei uns gehabt hat, so muß es als Angriff auf die evang. Freiheit angesehen werden, wenn man uns an gewisse Buchstaben binden, als gefährliche Einschränkung der Glaubenseinheit, wenn man den Taufbund von den Worten einer bestimmten Ausgabe abhängig machen will." Der Geist der grundtvig-lindberg'schen Rechtgläubigkeit und das Princip des darauf basirten Kirchenrechts ist hier kurz und bündig bezeichnet; und es ist eine auf den Charakter einer Partei, die sich auf das Ansehen der Väter in letzter Instanz berufen will, wohl berechnete Polemik, wenn erst die Abweichungen des dänischen Glaubensbekenntnisses von dem Original nachgewiesen werden, sodann aber aus verschiedenen alten katechetischen und liturgischen Schriften, mit welcher Freiheit das Wort des Symbolums zu allen Zeiten in der dänischen Kirche behandelt worden ist.

Historia Monasterii Lerinensis, auct. A. F. Silfverberg, Lic. Theol. (1834). Die Schicksale und äußeren Verhältnisse des in der Kirchengeschichte so berühmt gewordenen Klosters sind in dieser Monographie mit kritischem Fleiße behandelt. Mit der Hauptquelle — des Vin-

centii Barralii chronologia Lerin. — sind die durch viele Schriften des Mittelalters zerstreuten Nachrichten genau verglichen und durch sorgfältige Prüfung das Wahrscheinliche ermittelt. Nach einer vorausgeschickten Chorographie der Insel Lerina wird gehandelt: von der Stiftung des Klosters (durch Honoratus, nachher Bischof zu Arles, wahrscheinlich im J. 391) — von der klösterlichen Regel und Zucht (deren, den orient. Regeln entnommene, Strenge nach und nach gemildert wurde; namentlich ging das ursprünglich anachoretische Leben bald durch die große Anzahl der Brüder in ein klösterliches über) — von den Aebten des Klosters (die Reihe nach sechs verschiedenen Verzeichnissen durchgeführt — jedoch unvollständig — bis zum J. 731, da das Kloster durch die Saracenen zerstört wurde) — von der Diöcese, wozu das Kloster gehörte (anfangs der forojulianischen, später der antipolitanischen), wie von den Streitigkeiten zwischen den Bischöfen und den Aebten — von den wissenschaftlichen Leistungen der Laien. Mönche (Exegeten: Eucharius, Salonius. Historiker: Salvianus (de avaritia ecclesiastica — de gubern. Dei). Dogmatiker: Cassianus, Faustus, Vincentius).

Donatio Caroli Magni, ex cod. Carolino illustrata, auct. Dr. P. T. Hald (Stiftspropst in Aalburg). 1836. Aus den päpstlichen Briefen an Carl den Großen, dessen Vater und Großvater, deren Sammlung von dem Erstgenannten veranstaltet ist, erläutert der Verf. zuerst die politischen Verhältnisse der fränkischen Könige zu dem Longobardenreiche und dem römischen Stuhle und die Verdienste des Papstes um die Besiegung des Desiderius durch Carl, sodann aber den Umfang und die Bedeutung der vielfach bestrittenen carolingischen Donation: wie diese gegen ihre Bestimmung dazu angewendet worden sey, die Besitzungen des röm. Stuhls zu erweitern, indem die Absicht nur die Wiedereinsetzung in die durch Pipin geschenk-

ten Besitzungen, und diese noch obendrein durch die fortdauernde Treue von Seiten des Papstes bedingt gewesen sey.

De Remberto archiepiscopo Hamburgo-Bremensi. Auct. M. P. F. A. Hammerich (1834). Eine Biographie des treuen Gehülfen und Nachfolgers Ansgar's, des skandinavischen Apostels: von der Kindheit und Jugend R's., dem Aufenthalte desselben bei Ansgar und seinem apostolischen Wirken in Dänemark und Schweden nach dem Tode Ansgar's (868—888). Die vorhandenen — leider sparsamen — Quellen sind fleißig benutzt, die historische Kritik aber, bei Ausmittelung einiger chronologischen Momente, ist mit unsicherer Hand geübt, und die versuchte pragmatische Behandlung wenig gelungen. Auch wird durch die Ueberschriften: sententiae R. de rebus ecclesiasticis, systema R. theologicum — versprochen, was nicht geleistet worden, auch schwerlich geleistet werden kann.

Populäre Vorträge über die Reformation, vom Prof. Dr. Clausen (1836). Diese als Einleitung zum dritten Jubiläum der evang. Kirche in Dänemark öffentlich gehaltenen Vorträge — nach einer kurzgefaßten Darstellung der Hauptbegebenheiten der Reformationsgeschichte und einer kurzen Charakteristik der Reformatoren, die leitenden Grundsätze des Reformationswerkes bei Entwickelung der Lehre wie bei Anordnung des Gottesdienstes und der kirchl. Verfassung vorzüglich hervorhebend — sind seitdem (1837) in deutscher Uebersetzung erschienen.

Reformantes et Catholici tempore, quo Sacra emendata sunt, in Dania concertantes, auct. Dr. C. T. Engelstoft, in Univ. Haun. Prof. Theol. 1836. „Auch von dem vollständigsten und besten Geschichtschreiber der Reformation Dänemarks (Münter) gilt es, daß er, bei den einzelnen Thatsachen verweilend, über die geistigen Momente leicht hinweggegangen ist und sich meistens durch Conjecturen in die Gemüthsstimmungen der

betheiligten Personen versetzt hat. Es schien mir daher, um einem so wichtigen und anziehenden Theile unserer Geschichte zu seinem Rechte zu verhelfen, der Mühe werth, die entgegengesetzte Methode zu versuchen, auf die litterarischen Denkmäler, in welchen die streitenden Geister gleichsam lebend und kämpfend uns erscheinen, die Aufmerksamkeit zu wenden, um aus dieser Quelle ein Bild der Streiter und des Streites selbst zu gewinnen." Diese Worte der Vorrede stellen uns die Aufgabe des Verf. klar vor Augen. Er gibt zuerst eine überaus fleißig und genau ausgearbeitete litterär-historische Uebersicht der polemischen Schriften in chronologischer Zeitfolge, vom J. 1521 bis zum J. 1536. Die Schrift selbst zerfällt in drei Abtheilungen: Allgemeine Physiognomik der Katholiken und der Reformirenden nach den verschiedenen Ansichten über Kirche und Staat, Religion und Moral, und dem darin gegründeten verschiedenen praktischen Interesse. — Schilderung der Art des Streitens von beiden Seiten, hinsichtlich der Beschaffenheit der Beweisgründe, der verschiedenen polemischen Kunstgriffe, der Heftigkeit und Erbitterung der Gemüther. — Die Hauptpunkte der Polemik: von der Kirche, von der h. Schrift, von der Regel des Glaubens und der Lehre. Zwei Documente aus dem kön. geheimen Archive sind als Beilagen der inhaltreichen Schrift hinzugefügt: ein Schreiben von den evang. Predigern und ein gleiches von den Superintendenten, beide an den König Christian III.

Der Reichstag in Kopenhagen 1530. Eine historische Schilderung aus der Reformationszeit vom Prof. Dr. Engelstoft. Von dem kopenhagener Reichstage im Juli 1530, an welchem die 43 Glaubensartikel der evang. Prädicanten übergeben wurden, ist die erste Consolidirung der Reformation in Dänemark zu rechnen. Durch Benutzung sowohl ungedruckter Quellen, als einer alten, von den Historikern bisher unbeachtet gelassenen Druckschrift

(des malmöer-Berichts) ist es dem Verf. gelungen, mehrere einzelne Momente zu vervollständigen und zu berichtigen; namentlich sind in den früheren Recensionen jenes Glaubensbekenntnisses nicht wenige bedeutende Fehler nachgewiesen. Ueberhaupt aber ist diese Monographie durch die gediegene Ausführung ein wichtiger Beitrag zu der dänischen Reformationsgeschichte.

Symbolae ad illustrandam Bugenhagii in Dania commorationem, aut. Dr. B. Münter, in aula regia concionat. (1836). Nach einer kurzen Uebersicht der Lebensschicksale B's. vor seinem Aufenthalte in Dänemark werden die wichtigen Momente seines dortigen Wirkens genau und umständlich dargestellt: die Krönung des Königs und der Königin, die Einweihung des Superintendenten, die Verdienste um die Ordnung des Kirchenwesens und die Organisation der kopenhagener Universität. Ein chronologisches Verzeichniß der in Dänemark verfaßten Schriften B's. und ein Calendarium über seinen dreimaligen Aufenthalt daselbst sind beigefügt. Außer den gedruckten Quellen ist auch das kön. geh. Archiv benutzt worden und einige Documente aus demselben mitgetheilt. Bei dem sorgfältigen Fleiße, womit selbst geringfügige Momente der äußern Geschichte behandelt sind, vermißt man übrigens um so mehr eine Verknüpfung derselben mit der innern Geschichte, Aufschlüsse über Werth, Bedeutung und geistigen Einfluß der reformatorischen Thätigkeit B's. auf fremdem Boden.

Geschichtliche Darstellung der Einführung der Reformation in Dänemark, von J. L. Rohmann, Prediger in Jütland (1836).

Die Einführung des evangelischen Christenthums in Dänemark, vom Lic. H. C. Rördam, Prediger in Jütland (1836).

Beide Schriften sind in Veranlassung der Jubelfeier der dänischen Kirche herausgegeben, die erstere als ge-

krönte Preisschrift durch Veranstaltung „der Gesellschaft für den rechten Gebrauch der Presse.“ Ohne auf wissenschaftlichen Werth Anspruch zu machen, sind sie auf die gebildete Lesewelt berechnet, und sie empfehlen sich durch den religiösen Charakter sowohl, als durch Anordnung und Behandlung des geschichtlichen Stoffs a).

Stimmen aus der Reformationszeit der dänischen Kirche, von der litterarischen Gesellschaft in Fühnen herausgegeben in Veranlassung der dritten Jubelfeier der Reformation (1836). In Odense, der Hauptstadt Fühnens, findet sich in einer öffentlichen Bibliothek, der brahe'schen, eine Sammlung von litterarischen Seltenheiten aus dem Zeitalter der Reformation. Von diesen werden hier verschiedene charakteristische Bruchstücke mitgetheilt, zur exegetischen, dogmatischen, homiletischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Litteratur gehörend. Auch ein bisher ungedruckter Brief von Hans Tausen, dem eifrigsten Beförderer der dänischen Reformation, an den König Frederik den Ersten ist hinzugefügt; mit lutherischer Derbheit wird darin gegen die schon offenkundig gewordene Tendenz, die Kirche politischen Rücksichten unterzuordnen, gewarnt. Die speciellen Einleitungen zu den verschiedenen Abtheilungen, geschichtlichen und litterär-historischen Inhalts, sind von dem Dr. Kalkar verfaßt, und eine allgemeine Einleitung, von dem Bischofe in Odense, Dr. Faber, vorausgeschickt, enthält eine Sammlung von Actenstücken, um eine Uebersicht der wichtigsten, von den späteren Königen Dänemarks getroffenen Veranstaltungen in An-

a) Für die Bedürfnisse des Volkes bei der großen kirchlichen Feier war sowohl von Seiten der Regierung gesorgt durch Vertheilung einer kurzen geschichtlichen Uebersicht, von dem Bischofe in Seeland, Dr. Mynster, verfaßt, als von Seiten der obengenannten Gesellschaft durch die Herausgabe einer vorzüglich gelungenen religiös-geschichtlichen Volksschrift vom Pastor Luplau.

gelegenheiten der Kirche und des öffentlichen Unterrichts zu gewähren.

Der jüdische Staat zur Zeit der Geburt Christi, vom Dr. J. P. Mynster, Bischofe in Seeland (1837). Eine durch kritischen Gebrauch der Quellen, zweckmäßige Anordnung und gefällige Darstellung belehrende und anziehende Schilderung der geographischen, politischen und religiösen Verhältnisse Judäas.

Die Stellung der Mosaiten in Dänemark vormals und jetzt. Von A. D. Cohen, Katechet bei den mosaischen Gemeinden in Fühnen und Laaland-Falster (1837). Diese Darstellung umfaßt beinahe 200 Jahre, vom J. 1651. In diesem Jahre wird zum ersten Male (unter König Frederik III.) der Juden Erwähnung gethan durch eine Verordnung, die den Eintritt derselben in den dänischen Staat verbietet; schon 6 Jahre später aber wurde es den portugiesischen Juden erlaubt, in allen Provinzen des Reichs sich anzusiedeln und sich durch Handel zu ernähren. Alle Gesetze und öffentlichen Veranstaltungen, die Juden betreffend, sind in diesem Werke, chronologisch geordnet, zusammengestellt und geben eine faßliche und in vielen Rücksichten interessante Uebersicht dessen, was hinsichtlich der bürgerlichen und religiösen Verhältnisse, der Schulen und der Armenversorgung der Juden im Verlaufe der Zeiten gethan worden ist. Der Verf. ist fest in dem Glauben an die ewige Geltung und Dauer des Mosaismus; von diesem Gesichtspunkte aus mußte ihm jede Veranstaltung, um den Juden den Uebergang zum Christenthume zu erleichtern und zu begünstigen, als ungerechte und unwürdige Proselytenmacherei erscheinen, und er dringt auf eine vollkommene Emancipation oder völlige Gleichstellung der Juden, damit jeder Versuchung zum Uebertritte vorgebeugt werde.

Praktische Theologie.

Erklärung der Evangelien des Matthäus und Johannes, vom Dr. R. Möller, Bischofe in Laaland-Falster (1835).

Das Evangelium St. Matthäi, ausgelegt und erklärt vom Lic. H. C. Rördam, Prediger in Jütland (1837). Versuche der populären Schriftauslegung. Die erste Bearbeitung ist eine im Ganzen gewiß gelungene Anleitung für Schullehrer bei dem Einführen der Jugend in die h. Schrift; die zweite, für Bibelleser im Allgemeinen bestimmt, dürfte bei weniger starrem Dogmatismus und einer etwas weniger zudringlichen Frömmigkeit ihrem Zwecke besser entsprochen haben.

Untersuchung über das Wesen, die Wichtigkeit und Nothwendigkeit des Bibellesens und dessen Verhältniß zur öffentlichen und häuslichen Andacht, vom Dr. N. Faber, Bischofe in Odense (1834).

Versuch einer Entwickelung des Wesens u.s.w. des Bibellesens, von J. L. Rohmann, Prediger in Jütland (1834).

In mehreren Provinzen Dänemarks, namentlich in Fühnen, sind in den letzten zehn Jahren die Conventikel, besonders in den Dörfern, immer häufiger geworden. Wo solche Zusammenkünfte zur gemeinschaftlichen Erbauung nicht — wie es erweislich öfters der Fall war — der unmittelbaren Einwirkung gewisser kirchlichen Parteigänger zuzuschreiben waren, sondern einem frommen, wenn auch gewöhnlich unbewußten Bedürfnisse, glaubte man diesem entgegenkommen zu müssen und zugleich den nachtheiligen Wirkungen einer nur zu leicht irre geleiteten Frömmigkeit am beßten dadurch vorzubeugen, daß die Anleitung zum verständigen und fruchtbaren Bibellesen den Gemeindegliedern von ihrem Prediger selbst gegeben würde. Sich diesem Geschäfte zu unterziehen, wurden die Geistlichen auf-

gefordert, und um das Unternehmen auf rechte Art zu fördern, ſetzte die litterariſche Geſellſchaft in Fühnen einen Preis auf eine befriedigende Unterſuchung über das Weſen und den Nutzen des Bibelleſens. So ſind beide obengenannte Schriften entſtanden. Die Fragen: was und wie geleſen werden ſölle, durch wen und wo — ſind mit gleicher Sachkenntniß und praktiſchem Scharfblicke erörtert, die Einwürfe geprüft, das Verhältniß des Bibelleſens zu dem öffentlichen Gottesdienſte wie zu den privaten Andachtsübungen und die verſchiedenen zu berückſichtigenden Bedingungen ſorgfältig erwogen.

Aus der homiletiſchen Litteratur mögen genannt werden: Feſtpredigten, in der Frauen-Kirche in Kopenhagen gehalten vom Prof. Dr. Clauſen. — Drei Reformationsreden, bei Veranlaſſung der Jubelfeier, vom Biſchofe Dr. Faber. — Caſualreden, von J. H. Lautrup, Prediger in Seeland. — Feſtpredigten, von A. Leth, Prediger in Fühnen. — Betrachtungen über die Glaubenslehren, vom Biſchofe Dr. Mynſter, und desſelben Predigten an dem Jubelfeſte zum Andenken der Einführung der Reformation in Dänemark (beide ins Deutſche überſetzt). — Predigten, bei verſchiedenen beſondern Gelegenheiten gehalten von S. R. Ortwed, Stiftspropſte in Odenſe (der Verf. war früher Prediger in Weſtindien, nachher auf der Inſel Bornholm). — Neue Sammlung von Predigten, von S. Schjödte, Stiftspropſte in Wiborg. — Communionsbetrachtungen, von L. Weſtengaard, Prediger in Odenſe.

Die Bibelgeſchichte des N. Teſt., vom Dr. J. S. B. Suhr, Adjuncte an der Kathedralſchule in Ribe (1837). Zum Gebrauche bei dem Religionsunterrichte in den obern Claſſen der gelehrten Schulen. Eine Ueberſicht der Bücher des N. T., ſo wie Paläſtinas zur Zeit des Herrn iſt vorausgeſchickt. Die evang. Geſchichte iſt ſynoptiſch be-

handelt nach Clausen's tabulae synopt. IV. evangg.; in der Apostelgeschichte ist die Anordnung von Neander's Gesch. der Pflanzung der christl. Kirche befolgt.

Das dänische Kirchenjahr und dessen Perikopen, vom Lic. W. Rothe, Lector an der Akademie in Soróe (1836). Der archäologische Theil ist nicht darauf berechnet, durch selbständige Forschungen neue wissenschaftliche Resultate zu gewinnen oder die schon gewonnenen zu befestigen und zu berichtigen. Als „Handbuch für Prediger und Kirchenbesucher" aber ist das Buch durch fleißiges Sammeln und populäre Darstellung des Bekannten wohl geeignet, für die Organisation der kirchlichen Heortologie Interesse zu erregen. Dabei sind die liturgischen Eigenthümlichkeiten der dänischen Kirche überall sorgfältig nachgewiesen und geschichtlich beleuchtet. Freilich reichen diese nicht hin, um die Benennung eines besondern „dänischen Kirchenjahres" zu rechtfertigen, es bleibt aber immer von Interesse, die von Zeit zu Zeit entstandenen Abweichungen von den Gebräuchen anderer Landeskirchen genauer zu kennen.

Liederschatz für die dänische Kirche, vom Pastor N. F. S. Grundtvig (1836. 37). Eine sehr reichhaltige Sammlung theils eigener Dichtungen, theils freier Bearbeitungen sowohl von Psalmen aus dem Alterthume der griechischen und lateinischen Kirche, als von neueren, aus den Liedersammlungen der englischen, deutschen, skandinavischen Kirchen entnommen. Bei dem reichen poetischen Geiste des Verf. ist hier eine wichtige Vorarbeit zu einem künftig zu hoffenden neuen Gesangbuche der dän. Kirche zu Stande gekommen; allerdings aber mahnt auch hier die grundtvig'sche Poesie an die Nothwendigkeit einer sondernden und läuternden Kritik.

Vermischte Aufsätze liturgischen Inhalts, von P. C. S. Gad, Compastor an der Dreifaltigkeits-Kirche in Kopenhagen. Beiträge zu einer schon lange sehn-

lichst gewünschten Revision des Rituals und Altarbuchs der dänischen Kirche. Auch ist es zuletzt den standhaft fortgesetzten Bestrebungen gelungen, die juridische Behörde (die Canzlei), deren Fürsorge die kirchlichen Angelegenheiten in Dänemark anvertraut sind, von der Nothwendigkeit dieser liturgischen Revision zu überzeugen. Die Arbeit ist vorläufig dem Bischofe in Seeland, Dr. Mynster, übertragen worden, um darnach an eine zu ernennende Commission gewiesen zu werden.

Vielfach ist in den letztern Jahren die Frage angeregt worden: in wiefern mit dem Grundsatze der Gewissensfreiheit die Verpflichtung der Gemeindeglieder bestehen könne, sich an den respectiven Geistlichen als Seelsorger zu halten. Von Seiten der grundtvig'schen Partei ist diese Frage zur Lebensfrage gemacht worden; die Aufhebung jener Verpflichtung — besonders hinsichtlich der beiden Sacramente und des Confirmanden-Unterrichts — ist als die erste Bedingung einer evangelisch-kirchlichen Freiheit reclamirt worden; durch Reisen im Lande umher hat man in den Dörfern Unterschriften gesammelt a), und bei den Ständeversammlungen sind Petitionen, diesen Gegenstand betreffend — jedoch zu spät — eingereicht worden. Von dieser Seite ist die Behauptung zum Grunde gelegt: der kirchliche Verband sey schon an vielen Orten de facto gelöset; die Gemeindeglieder befinden sich durch ihren Glauben zu ihrem Prediger in entschiedenem Gegensatze; sie dürfen sich nicht einmal auf die Kraft der Sacramente vertrösten, wenn von den Worten der alten Ueberlieferung abgewichen werde, namentlich wenn der Taufbund durch das Weglassen der Entsagung

---

a) Der unermüdeten Thätigkeit des Mag. Lindberg's bei dieser Arbeit wurde Einhalt gethan durch ein Canzleischreiben vom 19. Aug. 1834, welches die civilen Obrigkeiten dazu aufforderte, auf seine desfälligen Bemühungen ein wachsames Auge zu haben.

des Teufels in seinem innersten Wesen alterirt werde. Bei diesen Umständen sey der Zwang unerträglich, und unbedingte Freiheit sey zum unentbehrlichen Bedürfnisse geworden. Von der andern Seite wird daran erinnert, daß die nöthige Freiheit schon jetzt geachtet wird, indem die erforderliche Dispensation von der gesetzlichen Ordnung Niemanden leicht verweigert werde; daß aber die Forderung einer völligen Aufhebung des Gemeindeverbandes von dem separatistischen Grundsatze ausgehe, daß zur kirchlichen Gemeinschaft vollkommene Glaubenseinheit nothwendig sey, und daß diese Aufhebung dem kirchlichen Leben zum unersetzlichen Nachtheile gereichen würde, indem das Seelsorgeramt in seinem Wirken gelähmt, kirchlicher Unfug aber vielfach gefördert werde. Die bedeutendsten, sich entgegengesetzten Wortführer waren von jener Seite: Pastor Fengar, Prediger in Seeland, von dieser: Pastor Gieshing, Prediger auf Falster.

Schweden.

Biblische und philosophische Theologie.

Nachdem schon seit 1788 eine Commission zur Revision der kirchlichen Bibelübersetzung ernannt gewesen, und das revidirte neue Testament im J. 1816 erschienen war, ist endlich im J. 1834 eine Probeübersetzung des Psalters öffentlich mitgetheilt worden. Diese hat aber die Erwartung wenig befriedigt und zu vielen Ausstellungen Anlaß gegeben. Der von der Bibelcommission anerkannte und aufgestellte Grundsatz, „die alte Bibelsprache soviel als möglich beizubehalten und nur in solchen Stellen Aenderungen vorzunehmen, wo der Ausdruck des Originals unrichtig verstanden und ausgelegt worden oder wo der Ausdruck als Folge der veränderten Sprachweise zu undeutlich oder anstößig gefunden wird" — ist vielfach übertreten worden. Ohne Noth und Grund ist von

der alten Uebersetzung abgewichen, und selbst gewagte und unverbürgte Auslegungen sind häufig aufgenommen worden. Auch bei den hinzugefügten Anmerkungen vermißt man einen consequent durchgeführten Grundsatz als leitende Regel.

Unterdessen ist erschienen eine neue, selbständige Uebersetzung des neuen Testaments, vom Dr. J. H. Thomander, Prof. d. Theol. in Lund (1835). Der Verf. hat sich strenge Buchstäblichkeit zum Gesetze gemacht. Nicht allein ist jede Verdeutlichung durch freieres Uebersetzen vermieden, sondern der Verf. hat sich auch vorzüglich darum bemüht, jedes Wort und jede Phrase überall auf eine und dieselbe Art wiederzugeben, auch die Wortstellung im Texte soviel als möglich beizubehalten. Die Richtigkeit dieser Grundsätze, mit der Strenge, wie es hier geschehen ist, angewandt, möchte wohl Zweifeln unterworfen seyn; auf jeden Fall aber hat der Verf. eine große Geschicklichkeit in der Anwendung derselben bewährt.

Die Ulfilas-Litteratur und deren Resultate. — Der Streit der griesbach'schen Schule und C. Lachmann's über den Text des N. T. Zwei Abhandlungen vom Dr. Reuterdahl (1836. 37), meist litterär-historischen Inhalts. Die gothische Uebersetzung hat durch den Codex argenteus und Ihre's Ulfilas illustratus für Schweden ein besonderes Interesse; der Verf. gibt eine klare Darstellung der Schicksale jenes Werkes und hebt sodann die Wichtigkeit für die Linguistik und die Bibelkritik hervor. Hinsichtlich der Textkritik des N. T. bekennt sich der Verf. im Ganzen zu den lachmann'schen Principien, deutet aber zugleich auf das noch immer Unzureichende derselben, um eine Theorie der Kritik daraus zu bauen, hin.

Einleitung zur Theologie, vom Dr. H. Reuterdahl, Probste in Lund (1837). Ein ausführliches und gründlich gearbeitetes Buch. Bei der Entwickelung des Begriffs und der Verzweigung der Theologie hat sich der

Verf. zunächst an Schleiermacher angeschlossen. Die Theologie wird definirt als „die Wissenschaft von der Frömmigkeit, wie diese sich in einer bestimmten Gestalt ausgebildet hat, die von einer gewissen Gemeinschaft anerkannt wird." Sie zerfällt in die philosophische Theologie (religiöse Psychologie — Philosophie der Religionsgeschichte — Apologetik — Polemik), die geschichtliche Theologie (die Exegetik, als äußere: Kritik des Kanons und des Textes, und innere: Hermeneutik und Exegese, die Kirchengeschichte und die Dogmatik, zugleich die Moral umfassend), die praktische Theologie (Homiletik, Katechetik, Casuistik, Kirchenrecht, Liturgik). In jedem Abschnitte wird eine thetische Abtheilung und eine historische unterschieden. Die erste gibt in kurzen Lehrsätzen, durch Anmerkungen erläutert, die nöthige Begriffsbestimmung über Wesen, Umfang und Begrenzung der einzelnen Disciplinen; die zweite eine pragmatische Uebersicht der verschiedenen Hauptrichtungen in der Auffassung und Behandlung derselben. Die vollständige Litteratur, die lichtvolle Darstellung und die unparteiische Würdigung gibt diesen Uebersichten ungemeines Interesse. Angehängt sind noch fruchtbare Bemerkungen über die Methode des theologischen Studiums.

Dogmatische Aufsätze, vom Dr. M. E. Ahlmann, Prof. d. Theol. in Lund (1837). Entwickelung des Begriffs der Sündenstrafe und Sündenvergebung, mit kritischem Rückblicke auf den kirchlichen Lehrbegriff.

Dogmatische Vorlesungen, von E. G. Bring, Privatdocenten in Lund (1837): „Die Bedeutung der Begriffe von unio personalis und communicatio idiomatum für die Glaubenslehre. Die Thesis, daß jene Begriffe nicht in die Geschichte der Dogmen verwiesen werden dürfen, vielmehr auf einen Platz innerhalb der Dogmatik selbst gegründeten Anspruch haben, wird durch eine Erörterung derselben dargethan, deren Hauptmomente diese sind: In der Verwandtschaft des

menschlichen Geistes mit dem Wesen Gottes liegt die Möglichkeit einer Vereinigung beider; sie sind quantitativ verschieden, qualitativ aber Eins. Diese Vereinigung (unio mystica) ist nur in Christo in ihrer Vollkommenheit verwirklicht; die Gottheit und die Menschheit, als göttliches und menschliches Selbstbewußtseyn, sind in Eine Persönlichkeit vereinigt. Diese persönliche Vereinigung ist nun gerade die communio naturarum, und diese muß zugleich als communicatio idiomatum gedacht werden; die menschliche Natur muß der göttlichen Eigenschaften theilhaftig geworden seyn, nicht aber die göttliche der menschlichen; denn diese sind schon in ihrer höchsten Potenz dort vorhanden. Ebenso folgt aus der quantitativen Verschiedenheit der göttlichen und der menschlichen Natur, daß die sogenannten attributa quiescentia, welche die absolute Unendlichkeit bezeichnen, der menschlichen Natur nicht mitgetheilt werden können. Die Vernunft wie der Wille Christi war mithin in qualitativer Hinsicht vollkommen, aber sein Wissen darf nicht als absolute Allwissenheit, seine Unsündlichkeit nicht als absolute Heiligkeit gedacht werden. — Der Verf. will demnach den Begriff von der comm. idiom. festgehalten wissen als Schutzwehr gegen den Nestorianismus und den Eutychianismus, indem ohne denselben entweder die höhere Einheit und wirkliche Vereinigung der beiden Naturen oder die Wahrheit und Selbständigkeit jeder Natur für sich aufgegeben werden müsse. Doch wird es auf der andern Seite zugegeben, daß die Lehre nicht unverändert in der alten Form durchgeführt werden dürfe, indem man theils unnöthige Subtilitäten zu vermeiden, theils verschiedene Mißgriffe zu berichtigen habe, die aus unzulänglicher philosophischer Erkenntniß und aus Ueberschätzung des logischen Beiwerkes entsprungen sind. — Zwei andere Aufsätze: Ueber die Hauptmomente des ordo salutis; und: Von der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften, sind kürzer skizzirt und von geringerer Bedeutung.

Historische Theologie.

Diplomatarium Suecicum, von Liliegrén angefangen, ist mit einem zweiten Theile fortgesetzt worden. Eine reiche Sammlung großentheils zu der Kirchengeschichte Skandinaviens gehörender Urkunden aus öffentlichen und privaten Archiven ist in diesem Werke mitgetheilt.

Aufsätze zur Kirchengeschichte Schwedens, vom Prof. J. H. Schröder, Bibliothekar in Upsala, in lateinischer Sprache (1836). Fleißig und genau gearbeitete Monographien: von verschiedenen Gilden und Brüderschaften im Mittelalter, Beiträge zur Geschichte der Ausbreitung des Christenthums in Lapland, der Heiligenverehrung in Schweden u. a. m.

Beiträge zur Geschichte der schwedischen Kirche und der schwedischen Reichstage, von Ahlquist, Berell und Lignel (1835). Aus den kirchlichen Archiven hat diese verdienstvolle Sammlung zur Geschichte des kirchlichen Lebens und der über die kirchlichen Verhältnisse gepflogenen öffentlichen Verhandlungen wichtige Beiträge geliefert.

Die älteste Metropolitankirche Nordens, von C. B. Brunius, Prof. der griech. Litt. in Lund (1836). Die merkwürdige Domkirche in Lund, aus dem 11. Jahrhunderte, im sächsischen Rundbogenstyl gebaut, mit einer großen Krypta, hat hier eine mit Sachkenntniß und Fleiß ausgearbeitete Beschreibung erhalten. Außer der architektonischen Beschreibung hat der Verf. zugleich, zum Theile aus diplomatarischen Quellen, die Geschichte der Kirche und des Bischofssitzes und Domkapitels derselben bis in die neuesten Zeiten herab gegeben.

Praktische Theologie.

Von dem Begriffe und der Eintheilung der praktischen Theologie handeln zwei akademische Ge-

71*

legenheitsschriften von A. E. Knös und J. H. Thomander. Der erste Verf. legt die Unterscheidung des *νοούμενον* (die göttliche Wahrheit an sich) und des *φαινόμενον* (die in der Gemeinde hervortretenden Erscheinungen der Wahrheit) in der christlichen Religion zum Grunde. Die Entwickelung des *νοούμενον* ist die speculative Theologie, die sich theils mit dem Göttlichen an sich beschäftigt (Dogmatik), theils mit dem Göttlichen im Menschen (Ethik). Die Darstellung des *φαινόμενον* ist die historische Theologie, und an diese schließt sich die praktische Theologie, die darauf ausgeht, die geschichtlichen Phänomene dem Noumenon immer näher zu führen. — Der zweite Verf. legt in psychologischer Hinsicht die Trilogie der Vernunft, des Gefühls und des Willens, in dogmatischer die Trilogie des prophetischen, priesterlichen und königlichen Amtes Christi zum Grunde und leitet daraus die Eintheilung der Pastoraltheologie in Didaktik (Asketik, Homiletik, Katechetik, Idiotik), Liturgik und kirchliche Politik her.

Die homiletische Litteratur ist, wie gewöhnlich, verhältnißmäßig reich ausgestattet. Größere oder kleinere Predigtsammlungen sind erschienen vom Prof. Dr. Bergquist (Predigtentwürfe und ausgeführte Predigten), Hofprediger L. P. Gagner, Pastor C. Rogberg, Bischofe J. O. Wallin u. A.

Die schwedische Kirche hat unschätzbare, zur Nothwehr gegen jede cäsareopapistische Tendenz und zur Belebung des kirchlichen Gemeingeistes gleich nützliche Elemente einer presbyterianisch-synodalen Verfassung vor den übrigen lutherischen Landeskirchen voraus, die es wohl werth sind, mit Sorgfalt gepflegt und von den anhängenden Schlacken gereinigt zu werden. Auch war schon seit Jahren eine dazu ernannte Commission mit der Ausarbeitung eines neuen Kirchengesetzes auf der alten Grundlage beschäftigt; und im J. 1828 wurde der Entwurf dazu der Oeffentlichkeit übergeben. Es erschien eine Menge Schriften mit Bemerkungen und zum Theile gegründeten Einwürfen und Aus-

stellungen; auch von den Domkapiteln wurden Gutachten eingeholt, und die Commission ist gegenwärtig mit der Benutzung dieser Materialien zu einer neuen Revision beschäftigt. Unterdessen ist ein wichtiger Beitrag zur Förderung dieser Arbeit geliefert worden:

Vorschlag zur Kirchenordnung, vom Prof. Dr. J. H. Thomander (1837). Vor Allem ist der Verf. bemüht, den Umfang des Kirchengesetzes nach Principien zu bestimmen, den fremdartigen, nach und nach eingeschlichenen Stoff auszuscheiden und denselben in das bürgerliche Gesetzbuch, das Ritual und in die Pastoraltheologie zu verweisen. Nach dieser mit sicherer Hand ausgeführten Vereinfachung wird der Inhalt des Kirchengesetzes in 10 Kapiteln behandelt: Von der Staatsreligion. — Von den Geschäften des geistlichen Amtes. — Von der Kirchenzucht. — Von den Kirchspielsversammlungen. — Von den Bedingungen der Anstellung im geistlichen Amte. — Von den verschiedenen kirchlichen Aemtern und Bedienungen und der Besetzung derselben. — Von den Domkapiteln. — Von den Visitationen. — Von Synoden der Geistlichen. — Von Bestrafung der Geistlichen.

Lehrbuch des schwedischen Kirchenrechts, von L. G. Rabenius (1836), ist in der schwed. Litteratur der erste Versuch einer systematischen Bearbeitung des Kirchenrechts. Ein bestimmter Begriff des Wesens der Kirche ist zum Grunde gelegt, und dabei ist auf die geschichtliche Entwickelung der Landeskirche, den Uebergang von dem Katholicismus zu dem Protestantismus in den einzelnen Verhältnissen genaue Rücksicht genommen. Die Schrift zerfällt in sechs Bücher: Von der Religion und dem Kirchenrechte im Allgemeinen. — Von den kirchlichen Personen. — Von dem geistlichen Amte. — Von dem Cultus und den kirchlichen Gebräuchen. — Von der Kirchenzucht. — Von der kirchlichen Jurisdiction.

Vorzügliche Beachtung verdienen die geistlichen Synoden, die nach dem schwedischen Kirchengesetze un-

ter dem Vorsitze und der Leitung der resp. Bischöfe gehalten werden. Mehrere Tage werden hier in geselligem Vereine zugebracht; dem Bischofe liegt es ob, das Merkwürdigste, was seit der letzten Synode in der Kirche, in der theologischen Litteratur und in den Stiftsangelegenheiten zum Vorscheine gekommen, in einem amtlichen Berichte zusammenzufassen und dabei über Verhältnisse und Bedürfnisse der Gegenwart seine Ansichten, Wünsche und Rathschläge den Amtsbrüdern mitzutheilen. Von verschiedenen Geistlichen werden Predigten gehalten, auch Disputationen über dogmatische oder kirchenrechtliche Theses. Ausgezeichnet durch Reichthum und Werth des Inhalts sind die im J. 1836 erschienenen Amtsberichte von der Synode im Stifte Gothenburg vom Bischofe Wingaard, und von der Synode im Stifte Werió vom Bischofe Dr. Tegnér. Der letztere ist ins Deutsche übersetzt.

Nachdem in früherer Zeit die theologischen Facultäten in Schweden beinahe ohne Einfluß auf die Bildung der jungen Theologen gewesen waren — denn das theologische Amtsexamen wurde bei den Domkapiteln gemacht, deren Mitglieder der Mehrzahl nach nicht Geistliche sind, sondern Lectoren bei den Gymnasien, und es war durch keine gesetzliche Vorschrift den Studirenden zur Pflicht gemacht, den Vorlesungen auf den Universitäten beizuwohnen —, sahen sich die theol. Facultäten im J. 1831 durch eine kön. Verordnung in ihre natürliche Stellung eingesetzt, indem ein vollständiger theol. Cursus angeordnet, auch das theol. Examen den Facultäten übergeben ward. Zu dieser Veranstaltung hatte sich, wie es scheint, die schwedische Kirche Glück zu wünschen. Indessen erhob sich gegen die neue Ordnung der Dinge eine heftige Opposition auf dem Reichstage im J. 1834. Es wurde Beschwerde geführt über den Mangel an Candidaten, die als Kaplane den Landpredigern bei Altersschwäche oder in beschwerlichen Stellen beigeordnet werden könnten; der Grund dazu wurde in den übergroßen Forderungen gesucht, die jetzt von den Facul-

täten an die jungen Theologen gemacht werden sollten, und nach den Stimmen der Pluralität wurde der König um Wiederherstellung der alten Ordnung ersucht. Von Seiten der Regierung wurden Gutachten der beiden Universitätsfacultäten und der Domkapitel eingeholt; diese sind — mit Ausnahme des der Facultät in Upsala — im Drucke erschienen:

Verhandlungen wegen des Mangels an Predigern im Stifte Lund, auch wegen der Bildung der angehenden Prediger auf den Universitäten (1836). Die Schrift ist von Erläuterungen und Anmerkungen begleitet, die den Bischof Agardh zum Verfasser haben. Diese betreffen nicht bloß locale und nationale Verhältnisse, sondern beziehen sich zugleich auf allgemeine Principien, auf eine bestimmte Ansicht der wissenschaftlichen Theologie und der theologischen Bildung, und erhalten eben dadurch eine ungemeine Merkwürdigkeit. Denn nicht nur darüber wird geklagt, daß das Facultätsexamen, namentlich auf der Universität in Lund, nach einem gar zu großen Maßstabe angelegt ist, sondern die Forderung des Bischofs, die jungen Theologen müßten von dem Universitätszwange emancipirt werden, stützt sich vor Allem einmal darauf, daß „ein Uebel schon in dem Examensprincipe stecke, weil es daran gewöhne, von gelehrten Sachen mit einem trügerischen Scheine von Gründlichkeit zu sprechen", sodann aber auch darauf, daß „die akademische Theologie eine ganz andere sey, als die Theologie der Kirche, indem die erstere kritisch sey und zu keinem bestimmten Resultate führe, die letztere positiver Natur mit schon festgestellten Resultaten; für die akademische Theologie sey der Glaube der Kirche kein Factum, sondern ein Problem"; dieß sey kein Wunder, indem die gegenwärtige Theologie ihrem Hauptinhalte nach von zwei Verleugnern des Christenthums, von Semler, „dem deutschen Voltaire", und von Kant sich herschreibe. Bei so bewandten Umständen dürfe es den jungen Theologen höchstens nicht

verboten seyn, den akademischen Vorlesungen beizuwohnen: „Junge Leute dürfen nicht gezwungen seyn, Vorlesungen zu hören, die möglicherweise den Glauben ihrer Kirche anfeinden; unglücklich ist das Land zu nennen, in welchem der akademische Lehrer die Gedankenfreiheit auf Despotenart beherrscht, die unschuldige Jugend zwingen kann, durch Vorlesungen, Examina und Zeugnisse seine Lehren sich anzueignen; in einem solchen Lande ist keine Gewissensfreiheit zu finden" a) u. s. w. — Die Widerlegung dieser Schrift ist, wie zu erwarten, nicht ausgeblieben; der Propst Dr. Reuterdahl hat sie übernommen. Mit Recht heißt es hier: „daß es durch jene Schrift der Nachwelt möglich gemacht worden ist, zu wissen, wie man in den Jahren 1834 und 35 über die Theologie und die geistliche Bildung in Schweden gedacht habe." Die Widerlegung der retrograden Partei konnte an sich keine Schwierigkeit haben; nur das mochte schwer seyn, sie sine ira et studio auszuführen; dieses ist dem Verf. vollkommen gelungen.

Einer theologischen Zeitschrift hat sich die schwedische Litteratur wieder zu erfreuen. Die theol. Quartalschrift, von Reuterdahl und Thomander herausgegeben, ist nach einer Pause wieder entstanden, und in ihr ein würdiges Organ der freien Wissenschaft und des kirchlichen Geistes.

---

a) Das Befremden über solche Aeußerungen aus dem Munde und der Feder eines evangelischen Bischofs wird sich etwas verlieren, wenn es erwogen wird, daß gerade nach der älteren Studieneinrichtung Bischöfe nicht weniger, als Prediger ohne vorherige theologische Bildung ernannt werden konnten. Der Bischof Agardh war früher Professor der Botanik in Lund und vertauschte unmittelbar diesen Lehrstuhl mit dem Bischofssitze.

Anzeige=Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

Acta historico-ecclesiastica seculi XIX. Herausgegeben von G. Fr. Heinr. Rheinwald. Jahrgang 1835. gr. 8. 1838. 2 Thlr. 6 gl.

Im Jahre 1734 begannen zu Weimar die Acta historico-ecclesiastica, welche, von da bis zum Schlusse des vorigen Jahrhunderts fortgesetzt, jetzt die urkundliche Grundlage der Kirchengeschichte jener Zeit darbieten. Das 19. Jahrhundert hat sich noch keiner solchen Sammlung zu erfreuen; daher der Hr. Herausgeber sich entschloß, jenes verdienstliche Unternehmen auch für unsere Zeiten fortzusetzen. Der soeben erschienene erste Band enthält die Urkunden des Jahres 1835 (über hundert an der Zahl) aus der katholischen, evangelischen und griechischen Kirche aller Länder. Grundsatz bei der Auswahl war „Alles aufzunehmen, was von allgemeinem geschichtlichen Interesse sey und den Charakter des Documents an sich trage." — So wie nun der Hr. Herausgeber in gleicher Weise die folgenden Jahre zu begleiten denkt, so beabsichtigt derselbe, zurückgehend bis zum Anfange unseres Jahrhunderts, das Wichtigste aus den bereits verflossenen Jahren zu sammeln, um die von Vielen lebhaft empfundene Lücke zu ergänzen.

Am Schlusse der Vorrede drückt der Herr Herausgeber den Wunsch aus: „Die Sammlung möchte nicht nur in dem engern Kreise theologischer Leser Eingang finden, sondern auch einer Aufmerksamkeit der Historiker und Administrationsmänner sich erfreuen, denen die Angelegenheiten der Gegenwart immer mehr es nahe legen, daß das religiöse Element im Staatsleben nicht das letzte sey.

Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel. Von H. Hävernick, Dr. und Prof. d. Theol. 1838. 8. 14 gl.

Die vorliegende Schrift, veranlaßt hauptsächlich durch den Commentar von Dr. C. v. Lengerke über das Buch Daniel, behandelt die Hauptpunkte, worauf es bei der in unserer Zeit so vielfach besprochenen Streitfrage über die Authentie jenes biblischen Buches ankommt, und will als eine Beilage zu den in dem Commentare über den Daniel desselben Verfassers angestellten Untersuchungen angesehen seyn. Der Verf. hat sich tiefer in seinen Gegenstand hinein=

gelebt und seine Ueberzeugung von der Echtheit des Daniel auf gründliche und umfassende Weise in ihren Beweisen dargelegt. Bei dem lebhaften Interesse, welches das theologische Publikum gegenwärtig an Untersuchungen aus dem Gebiete der höheren Kritik nimmt, wird es auch dieser Schrift nicht an der Aufmerksamkeit und der Beachtung fehlen, welche die Besprechung eines so wichtigen Gegenstandes jedenfalls verdient.

Ferner:

Drechsler, Moritz, Prof. zu Erlangen, die Einheit und Echtheit der Genesis oder Erklärung derjenigen Erscheinungen in der Genesis, welche wider den mosaischen Ursprung derselben geltend gemacht werden. gr. 8. 1 Thlr. 12 gl.

Tholuck, Aug., Predigten, in dem akademischen Gottesdienste der Universität Halle gehalten. 4s Bändchen. 8. 21 gl.

— — — Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. Neue Ausgabe der vier Sammlungen von akademischen Predigten in zwei Bänden. 8. 3 Thlr. 12 gl.

Neander, Aug., die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Neue vermehrte Ausg. in 2 Thln. gr. 8. 3 Thlr. 12 gl.

Bei uns ist erschienen:

de Wette, Dr. W. M. L., kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testamente. Ersten Bandes 4r Theil. A. u. d. Titel: kurze Erklärung der Apostelgeschichte. Lex. 8. Preis 15 gl.

Hiermit ist der erste Band dieses Werkes geschlossen. Jede Abtheilung ist auch einzeln zu haben, und zwar:

I. 1. Matthaeus à 1 Thlr.
I. 2. Marcus und Lucas à 18 gl.
I. 3. Evangelium und Briefe des Johannes à 1 Thlr. 3 gl.

Der 1e Theil des zweiten Bandes enthält die Erklärung des Römerbriefes (zweite umgearb. Auflage) und kostet 18 gl.

Leipzig, den 20. Juni 1838.

Weidmann'sche Buchhandlung.

„und Trauernden im häuslichen Kreise, wie im Hause des Herrn „redet. Wir würden uns jeder Erscheinung einer neuen Arbeit des „Verfassers auch noch deßhalb besonders freuen, weil es ein Beweis „wäre, daß ein vom mystischen Unwesen oder doch frömmelnden Tän„deln ꝛc. freies, rein biblisches, evangelisches Wort noch fortwäh„rend in unserer evangelischen Kirche zahlreiche und warme Verehrer „findet." Prakt. Predigerzeitung 1837, Nr. 76, S. 604 ff. und mehrere andere Recensionen, welche sie besonders jüngeren Geistlichen als Muster und jeden Gebildeten zur Lectüre empfehlen.

Druckfehler im dritten Hefte.

S. 614. Z. 9 v. o. l. Banne statt Kanon.
S. 618. Z. 8 v. o. l. Tiger nicht mit gesperrter Schrift.

Gotha, gedruckt mit Engelhard-Reyherschen Schriften.